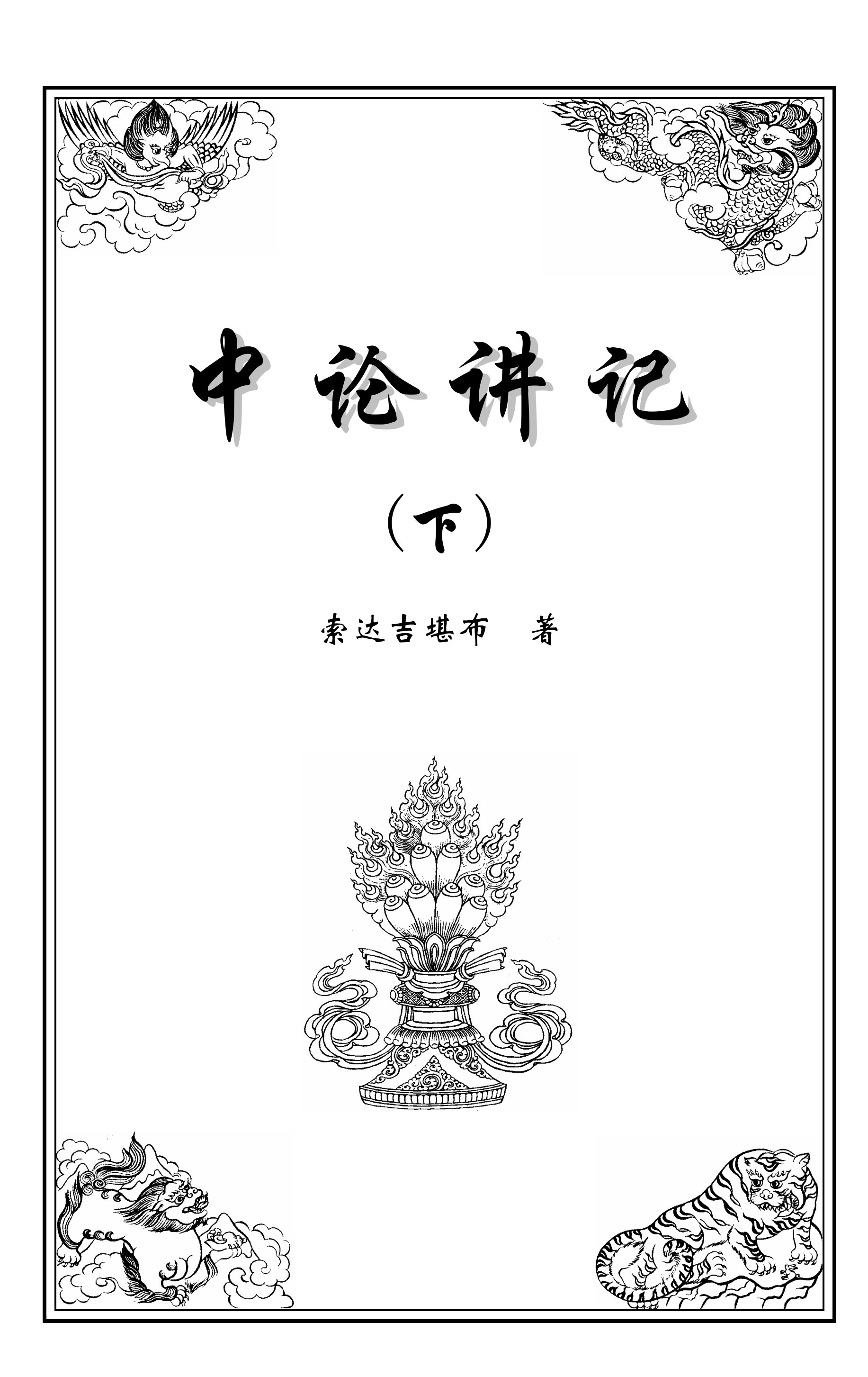


中论讲记

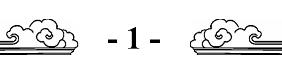
（下）

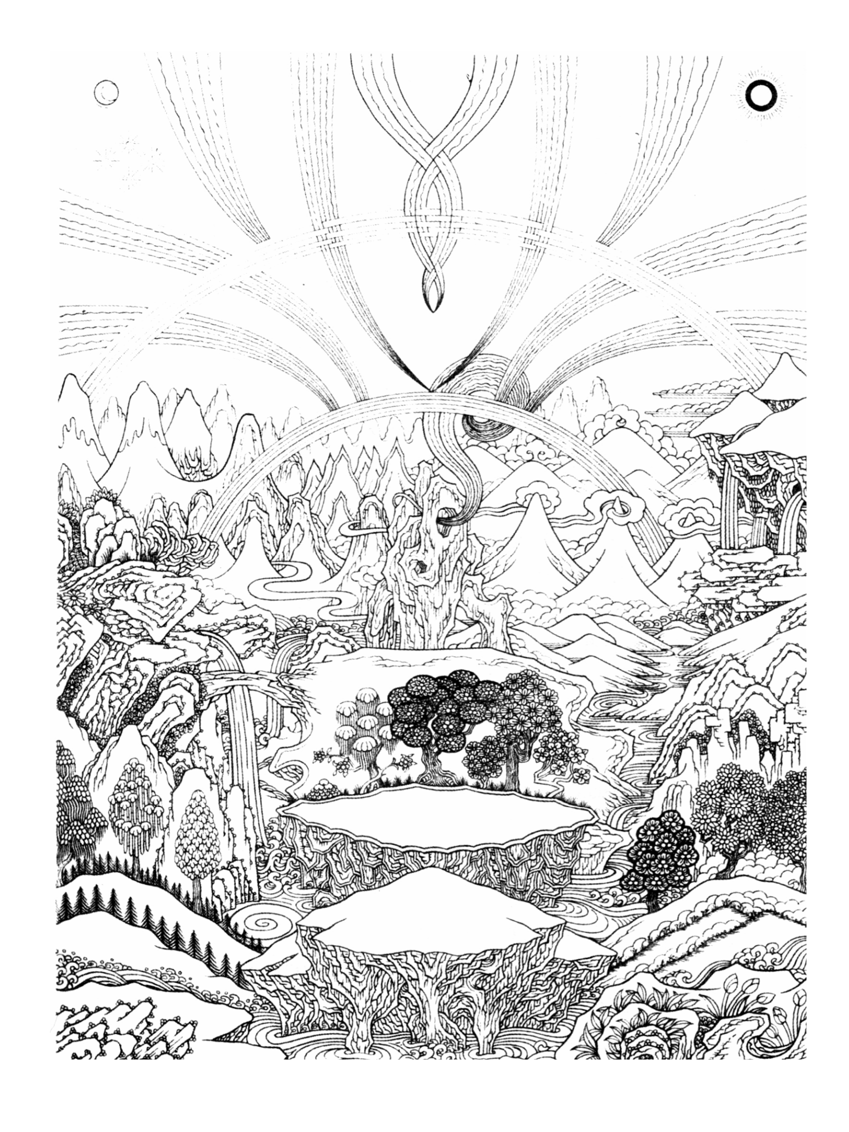
索达吉堪布 著





目　录





十七、观业品

本品观察业。有实宗认为业实有，否则因果不虚的道理就难以成立，所以有部、经部、唯识都各自宣说了业的安立方式。有部宗认为业是债券一样的不失坏法；经部宗不承认业是色法，许是心法，认为在意识上隐藏的习气就是业；唯识宗[1]认为业是阿赖耶识上熏染的一种习气。在世俗中，上述各宗对业的安立方式都有合理之处；但在胜义中，龙猛菩萨对业一概否认、全部破斥。

辛二、（破彼能立之因果——观业品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一、（以理证广说）分二：一、宣说业果自性成立之宗；二、对此进行观察而遮破。

癸一、（宣说业果自性成立之宗）分二：一、业之安立；二、对此断除常断之理。

子一、（业之安立）分四：一、宣说善业；二、宣说二种业；三、宣说三种业；四、宣说七种业。

丑一、（宣说善业）：

人能降伏心，利益于众生，
是名为慈善，二世果报种。

[1] 本论所破指随理唯识，而非随教唯识。

一个人若能降伏自心恶念，并利益其他众生，这就是慈善之业，是今生来世善妙果报的种子。

佛教的大小乘都行持善法，那什么是善法呢？“人能降伏心，利益于众生，是名为慈善”，一个人能以正知正念调伏自相续不作恶业且众善奉行，尤其是以四摄法利益一切众生，这就是慈善之法[2]。

“二世果报种”，行持善法的果报是即生会成功、圆满、自在等，来世能往生清净刹土……所以，只要在自相续中播下殊妙的善法种子，一旦因缘成熟，今生来世都能尽享乐果。

在藏文译本及藏地注释中，本颂多位于本品第一颂的位置，如全知麦彭仁波切、宗喀巴大师、果仁巴大师以及僧成大师的中论注释。在汉译本中，鸠摩罗什大师的译文和《青目释》也都是如此。而印度论师的讲义却多将本颂置于第十一颂，如月称论师的《显句论》、清辩论师的《般若灯论释》。《般若灯论释》虽然在开篇的长行文中提到了这一颂的意义，但偈文在第十颂之后才出现。关于本颂的位置，这里列

[2] 由于藏译与汉译稍有不同，按《中论释·善解龙树密意庄严论》的观点，所谓善法除了降伏自心、利益众生以外，还要加上“以慈悲之心善待他众”这一点。

出不同译本的观点供大家参考。希望大家好好看书，对不同的观点要详细分析。大概懂了就不看书，这样不太好，一定要学得细、学得扎实。闻思的时候对各种观点都要反复思考，这次不懂下次，下次不懂再下一次……甚至两三年里一直不断地研究，这才是可取的学习态度。

或许有人不太喜欢这样详细分析，认为没有必要，但真正有智慧的人遇到疑难的地方是不肯止步的，他们喜欢深入分析各位大师以及各个宗派的不同观点。在闻思的过程中，虽然不可只耽著文字而不结合修行，但也不必把所有的宗派之间的不同观点都抛在脑后，学习中观应安住中道、不堕两边。

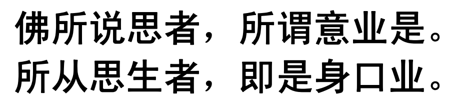
丑二、（宣说二种业）：

大圣说二业，思与从思生。
是业别相中，种种分别说。

大圣佛陀说业有两种：思业和思生业。这些业的差别之相，在其他经论中又有种种分别之说。

本师释迦牟尼佛说业分为两种——思业和思生业。而业的法相、类别以及业与业之间的关系等问题，在有关经论中有广说，大家可以参阅。

丑三、（宣说三种业）：



佛所说思者，所谓意业是。
所从思生者，即是身口业。

佛陀所说的思业就是意业，思生业就是身业和口业。

什么是思业呢？《俱舍论释》云：“思业是指与意识相应并能起动对境身语现行的心所，因此属于意业。”所以，思业就是造作善恶业的发心或动机。在听法之前大家依靠显宗仪轨发起广大意乐菩提心之发心，依靠密宗仪轨发起广大方便秘密真言之发心，这就是由心造的思业。

思业虽然不以外在行为来表现，但透过外在行为还是可以知道内心的状态。比如当我们念诵“吙！如同三世佛佛子，已发最胜菩提心，我亦为度遍天众，愿发无上胜觉心”时，有的道友合掌当胸、紧闭双目、表情虔诚……这可推知他们正在如是发心。

意业是身口业的基础，所以，大家不要认为内心思维中观法义、修习菩提心、观修密宗清净见等的善根很小，也不要认为心里生起嗔恨、嫉妒、竞争心等没有罪过，其实随着心力的大小，果报也相当大。修行好不好，关键就是看内心。为什么有些人修行好？因为他时时都以正知正念摄持身口意三门。比如发心时，

他每次都能如理作意:“为利益一切众生而发菩提心。”回向时也能如理作意:“今天听法为主的所有善根，回向一切众生，愿一切众生速成无上菩提。”为什么有些人修行不好?因为他的心比较散乱，口头上天天念诵发心仪轨，而内心却只是偶尔才发一次。所以，大家千万不要轻视内心的作意，如果会修行，即使一次如理作意也具足了六波罗蜜多。

以上讲了思业，下面讲思生业。思生业也叫思所作业，《俱舍论释》云:“思所作业是指身业和语业。”所以，思生业就是以思心所带动而造作的身业和口业。比如我们念诵发菩提心的仪轨、《普贤行愿品》等是善的口业;而手拿转经轮、为了听法从家里来至经堂等是善的身业。总的来讲，思业建立在心上，是根本，所以是因的业;身语二业靠思业引发，是果的业。

身口意三善业的修集很重要，大家每天都应花一定时间念诵，特别是《开显解脱道》，如果一边念诵一边思维，其功德无法计量。当然只是口里念诵“喇嘛钦（上师知）……”，没有随文作观，心里一点都不作意，这也不行。但有的道友对念诵一点都不在乎，从来不开口，可能觉得只有内心的观想才重要，其实这也是不明白佛法的表现。所以，希望大家不要轻视念

诵，念诵是修行的重要组成部分。而且，在念诵每一篇祈祷文的时候都应当猛厉祈祷，比如念诵“人身难得”这一修法的祈祷文时，一定要诚心祈求上师加持自相续生起人身难得的境界。乃至“寿命无常”、“轮回痛苦”等每一个修法，大家都要祈祷上师加持。

丑四、（宣说七种业）:

身业及口业，律仪非律仪，
及其余无表，亦善亦不善，
从用生福德，罪生亦如是，
及思为七法，能了诸业相。

身有表业、语有表业、律仪无表业、非律仪无表业以及其他无表——从他人受用所生的善中律仪无表业和从他人受用所生的不善中律仪无表业，再加上思业共有七业，以此能了知一切业之别相。

“身业及口业”指身有表业和语有表业;“律仪非律仪”指两种无表业，“律仪”指别解脱等戒，“非律仪”指恶戒;“及其余无表，亦善亦不善，从用生福德，罪生亦如是”，这四句宣说了两种中律仪无表业，即从他人受用自己的所施物而产生的善中律仪无表业，以及从他人受用自己的所施物而产生的不善中律仪无表业;“及思为七法，能了诸业相”，再加上思业

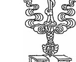
共有七业，这就是我们所承许的业分别相。这七种业除了思业以外，其余六种都是思所作业。

什么是有表业呢？有表业分身有表业和语有表业两种。按有部宗的观点，身有表业是指由思引发的身体的形状，它是一种色法，由此可以了知内心。比如身体呈现出磕头的形状，以此可以了知对三宝的恭敬心。语有表业就是指语言，以语言也可以了知说者的内心。比如讲善法、讲解脱法，就可以了知讲者的发心贤善。身语有表业有善恶之分，磕头、供佛等是善的身有表业，杀生、邪淫等是恶的身有表业；念咒、诵经等是善的语有表业，绮语、诽谤等则是不善的语有表业。

什么是无表业呢？按有部宗的观点，具有五种特点且从表面不能了知的一种色法就是无表业。它有律仪、非律仪及中戒三种。

律仪是指善的无表业，如别解脱的戒体。有部宗认为比丘相续中的戒体是一种色法，但从表面上看不出来。如果出家人的戒律无表色可以从外在看出来，那“文革”的时候领导们一下子就发现了：“你的戒律无表色暴露了，你肯定是比丘……”

非律仪是指不善无表业。当相续中有了有生之年当屠夫等的恶愿时，便生起了这种无表




业。

中戒是暂时的无表业，有善和不善两种：对僧众供养经堂，在经堂未毁坏之前依经堂所生的善报，施主都能得到，这是善的中无表业；如果对屠夫提供屠宰场，在屠夫使用这一处所期间所生的一切罪业，提供者也会得到，这是恶的中无表业。

子二、（对此断除常断之理）分二：一、对方发出常断之太过；二、对此回答而剖析。

丑一、（对方发出常断之太过）：

业住至受报，是业即为常，
若灭即无常，云何生果报？

如果业直至受报期间安住不变，则成了常有；如果它在中间坏灭，则成了无常。既然如此，业如何生果报呢？

他宗针对业产生果发出了常断之太过，以此引出经部的观点，之后有部驳斥经部并建立有部的观点，最后中观宗一并遮破经部和有部，这就是本品的整体脉络。

《百业经》云：“众生之诸业，百劫不毁灭，因缘聚合时，其果定成熟。”据此他宗提出疑问：业在感果之前是安住还是坏灭？如果它一直安住而不坏灭，那就成了常有；如果业造了之后不能安住，第二刹那已不存在，那就成了无常，

这就出现断的过失。因为常有的法不能改变，所以不能为因，而无常的法第二刹那已无本体，也不能为因。既然如此，“云何生果报？”

对于这样的问题，我们该怎样回答呢？不能说常，说常则是常见外道；也不能说断，说断又成了断见外道。所以，胜义中固然没有业因果，但对世俗中的业因果如何安立，一定要有一个合理的说法。希望大家好好思维一下，这是非常关键的问题。

丑二、（对此回答而剖析）分二：一、说经部宗观点；二、说有部宗观点。

寅一、（说经部宗观点）分三：一、以比喻说明；二、结合意义而宣说；三、确定业果。

卯一、（以比喻说明）分二：一、宣说种芽之喻；二、远离常断之过。

辰一、（宣说种芽之喻）：

如芽等相续，皆从种子生。

从是而生果，离种无相续。

如芽等的相续皆从种子而生，从该相续又产生果实；离开种子则不会有苗芽的相续，也不会有果实。

《中论释·善解龙树密意庄严论》认为，从本颂开始的五颂都是经部宗的观点。宗喀巴大师的《理证海》说，从《俱舍论》的内容来

看，此处属于经部及某些克什米尔论师的观点。而从其他藏文讲义则不太容易看出这里是经部的观点。

在他宗发出常断的太过以后，经部宗开始解释自宗如何安立业因果以及如何避免常断之过。

经部宗依靠种芽的比喻说明自宗安立的业果之理。因缘具足时，青稞种子产生了青稞的苗芽、根、茎、叶等，最终产生了果实，如是前前的法产生后后的法，这一连串的法形成了一个不共他法的相续；没有种子就不会有芽、根、茎等的相续，也不会有穗和果实。因果也是这样的前后相续之法。

《显句论》说：具足俱生缘时，微小的种子也会无欺成熟广大的果。稍懂农业的人都知道，只要把未受损害的种子埋在地里，辅以水、温度等因缘，种子就会发芽、生长直至结果。这是现量的事实，任何人也不可能驳斥。因此，比喻本身是成立的。

辰二、（远离常断之过）：

从种有相续，从相续有果。

先种后有果，不断亦不常。

从种子而有相续，从相续而有果实。因为先有种子后有果实，所以不断也不常。

“从种有相续，从相续有果。”青稞种子产生了芽、茎等同类相续，从该相续又产生了果实。这怎样离开常断呢？“先种后有果，不断亦不常。”因为先有种后有果，所以不断也不常。其原因是，如果种子一直存在就有常的过失，如果种子已灭尽而后面的相续及果实却并不产生，就有断灭的过失。但苗芽、茎、叶等相续及果法生起时，种子及前前的法都灭尽了，所以不会有常的过失；而种子等前前的法灭尽以后，苗芽等相续及果法不断生起，所以不会有断的过失。

卯二、（结合意义而宣说）分二：一、宣说业果相续；二、远离常断之理。

辰一、（宣说业果相续）：

如是从初心，心法相续生。
从是而有果，离心无相续。

和种芽的道理一样，从最初的心产生后后的心法相续，从此相续产生果报；离开最初的心则不会有心法相续，也不会有果报。

由种芽的比喻可以说明有情界的业因果不虚。比喻中，有了种子就会有芽、茎等的相续，有了相续就会有果实；离开种子则不会有后面的一切。同样的道理，有情的每一套业果都从最初的造业心开始，有了最初的心，随后就会

有同类的心法相续不断产生，有了心法相续必定会产生最终的果报；而离开了那一初心，相续及果报也就不存在了。可见，最初的造业心就像种子一样，是一切业果的根本。所以，不论最初的发心是恶是善，苦乐的果报终究不会虚耗。

如果有人发了恶心，比如想杀害众生或对三宝起了邪见，这个恶心就会像种子产生芽、茎一样在他的相续中滋长恶的心法相续，这一相续渐渐蔓延，便会积累起更多的恶业，因缘成熟的时候就会堕入恶趣，感受无边的痛苦。这样的苦果是从最初的恶心来的，如果最初不生恶心，随后的心法相续也就不会生起，最终的痛苦果报也就不会出现。

如果最初发的是善心，比如发了菩提心，由这一初心引发的心法相续将会令你的善业功德不断增上，最终成熟无量无边的善果。《中观四百论》云：“菩萨初发心，胜过大地上，一切众生类，转轮王福德。”意思是说，一地菩萨最初发心的功德，超胜大地上所有众生都获得转轮王的福德。当然，我们现在只能发起世俗菩提心，但这一世俗心引发的善心相续必将引导我们登地、成佛；离开了最初的世俗菩提心，也就无法现前暂时及究竟的果报。

辰二、（远离常断之理）：

从心有相续，从相续有果。

先业后有果，不断亦不常。

从初心而有相续，从相续而有果。由于先有业后有果，所以不断也不常。

下面宣说经部宗安立的业果如何远离常断。不管是善心还是恶心，最初的一念心一旦生起就会有相续，有相续就会生果，由于先有业后有果，所以不断不常。下面以发菩提心说明：如果最初生起的世俗菩提心直至成佛一直安住，就有常的过失；如果它生而即灭，且没有产生同类心的相续及佛果，就有断的过失。但实际并非如此，因为菩提心刹那不住而灭尽，所以不常；菩提心灭尽后决定生起同类善的相续及佛果，所以不断。由此可见，有情的业果不落常断，绝不虚耗。

卯三、（确定业果）：

能成福业者，是十白业道。

二世五欲乐，即是白业报。

能成为福业的是十种白业道，今生来世的五种欲妙之乐即是修持白业的果报。

佛陀所宣说的业有很多种类，但能成为福德业的就是十种白业，也就是十善业道。十善业是哪些呢？不杀、不盗、不淫，这是身体的善

业；断除妄语、粗语、两舌、绮语，这是语言的善业；断除贪心、害心，生起正见，这是意的善业。十善业又可分成一般和特殊两种：只受持不杀、不妄语、不生邪见等是一般的善业；如果不但不杀且以放生饶益有情，不但不妄语且以真实语弘扬佛法，不但不生邪见且以正见来抉择佛法的甚深道理……这就叫做殊胜的善业。

按照《俱舍论》的观点，业有定、不定两种。定业有即生受报的顺现法受业、来世受报的顺次生受业、来世之后受报的顺后生受业；而不定业何时受报不一定，并且有对治就能遣除。

十善业的果报是什么呢？就今生而言，由于断除了杀盗淫妄等不善行，自然会处于善心的状态，由此人格会变得健全、道德会变得高尚；而且，由于善业的力量，现世即能感召许多悦意果报，来世也能享用人天善趣的五欲快乐。

有些讲义中把本品开头的颂词“人能降伏心，利益于众生，是名为慈善，二世果报种”放在本颂之后。原因是：在宣讲十善业之后再宣说则说明，善业不单单有这十种，任何具有调伏自心、利益众生及慈悲体性之法，都可名为善法。

寅二、（说有部宗观点）分二：一、对经部观点进行破斥；二、承许不失坏法远离常断过

患。

卯一、（对经部观点进行破斥）：

若如汝分别，其过则甚多。

是故汝所说，于义则不然。

如果像你们所分别的那样则有很多过失，所以你们的观点与真实的道理不符。

一般来讲，有部的观点由经部来驳斥，经部的观点由唯识来驳斥，唯识的观点由中观来驳斥。《入行论·智慧品》云："瑜伽世间破，平凡世间者。复因慧差别，层层更超胜。"但此处例外，是有部宗的论师对经部观点进行驳斥。

有部宗认为：经部宗安立业果的方式不合理，如果像经部宗所认为的那样，业像种芽一样以同类的法相续不断，则会有无量无边的过失。颂词虽然没有宣说经部宗有什么过失，但月称论师在《显句论》中说：如果像种芽那样，业果之间唯是同类的法在相续，那么一个人的相续就只能存在一种心法。比如最初生了一念善心，那么同类的善心将会相续不断，也就是说，从此之后只能生起善心，不可能再生起无记或恶心。如果最初生了嗔恨心，那么嗔恨心将相续不断，永远无有转变的机会。

不仅如此，如果只能生起同类的法，那么每一个有情将不会再有升堕的变化。为什么

呢？因为六道众生是不同类别的有情，如果各自都像青稞种子产生青稞芽茎的相续一样——只产生同类的法，那么人的相续就只能产生招感人身的心念，不会出现转生天人以及堕饿鬼、地狱的心念，但这明显违背事实。所以，经部宗的安立方式不合理。

卯二、（承许不失坏法远离常断过患）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

辰一、（略说）：

今当复更说，顺业果报义，

诸佛辟支佛，贤圣所称叹。

现在由我们来宣说真正符顺于业感果报的安立方式，这才是诸佛、辟支佛等贤圣所称叹的道理。

有部宗认为不失坏法的安立方式才真正符顺于业因果之理，它并非世俗人的臆造，而是所有佛陀、辟支佛（缘觉）以及声闻等贤圣所共同赞叹的道理。

在《般若灯论释》中，本颂并非龙猛菩萨的原颂，只是释文中所引用的《阿含经》的偈子："诸佛及缘觉，声闻等所说，一切诸圣众，所共分别者。"但在《显句论》、《青目释》以及全知麦彭仁波切、果仁巴大师、宗喀巴大师的注释中，都认为本颂是《中论》的颂词。所以

我认为，它应当是龙猛菩萨的原颂。

辰二、（广说）分二：一、以比喻说明不失坏法；二、抉择不失坏法的自性。

巳一、（以比喻说明不失坏法）：

不失法如券，业如负财物。

不失坏法就像借贷所用的债券，业则如所欠的债务。

对于业果，有部宗认为，所造的业第二刹那虽然不存在了，但依靠在业感果之前一直不失坏的“不失坏法[3]”保证了感果，它就像赖以索要债务的债券。比如别人借了我的财产，打一张借条给我，我的财产虽然消失了，但到期的时候我能凭借条连本带息索还。同样，所造的业虽然已失坏了，但依靠不失坏法，会相应善恶之业而无欺成熟苦乐果报。

有部宗对业果的解释确实很合理：不失坏法就像债券，业则如所欠的财产，业造了以后坏灭就像财产被借走了，依靠不失坏法现前果报就像主人依靠债券要回财产，果报的增长则相当于财产的利息。

虽然以经部的相续和有部的不失坏法建立业果都有合理之处，但以中观的观点来看，在名言中业果并无自性，只是一种缘起显现，在

[3] 不失坏法：一种不相应行。

胜义中都经不起观察。

巳二、（抉择不失坏法的自性）分五：一、不失坏法的本体与分类；二、如何断除不失坏法；三、如何生起不失坏法；四、如何灭尽不失坏法；五、归纳分类。

午一、（不失坏法的本体与分类）：

此性则无记，分别有四种。

不失坏法的本性是无记法，分别来说则有四种。

不失坏法的本性既不是善也不是恶，而是无记法。为什么呢？如果它的本性是善，那么在生邪见或中断善根者的相续中就不应该有不失坏法，但他们也有；如果它是恶，那在已经断除了恶业者的相续中则不应该有，但他们也有。

不失坏法分别有四种，即欲界、色界、无色界三种有漏的不失坏法以及超越三界的无漏的不失坏法[4]。

午二、（如何断除不失坏法）分二：一、不失坏法属于修断；二、否则有重大过失。

未一、（不失坏法属于修断）：

见谛所不断，但思维所断。
以是不失法，诸业有果报。

[4] 指圣者相续中的一些不失坏法。

不失坏法不是见道所断，仅是修道所断，因为只有依这个不失坏法圣者才能感受宿业之果。

小乘宗认为不失坏法不是见断，因为在小乘经典中记载，获得见道乃至阿罗汉果的圣者仍要感受往昔所造恶业的苦果，如果不失坏法在见道时已断，那么圣者就不必感受这些业报，而“一返”、“七返”也无法安立。所以小乘宗认为不失坏法是“思维所断”(修所断)。

按《俱舍论》的观点，修断共分九地，每一地又各有九品，这些所断从见道至阿罗汉果之间次第断除。即从预流、一来、不来到阿罗汉果之间，当获得后后果位时，前面诸品的所断即可断除。

未二、(否则有重大过失)：

因见断故断，业灭彼亦灭。

则得破业等，如是之过咎。

如果因断除了见道所断就能将不失坏法断除，那业灭了它也灭了，如是则有破坏业果等过失。

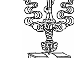
本颂说明不失坏法是见断有很大过失。因为业造了以后本体就会灭尽，而不失坏法在见道时也被断除，这样一来，诸位圣者就无法感受果报了，这就破坏了业果。

小乘宗认为，不仅凡夫，即使圣者也同样不离业果的束缚。如目犍连尊者因为宿业而被外道打死；革究阿罗汉因为前世饿死了母亲，而感受种种痛苦并最终饥饿而死。所以，只有成立不失坏法是修断，才能成立一切凡圣的业果。如果它是见断，则破坏了业果通于凡圣的道理，这就会有圣者不必感受宿世恶业的苦报，以及其他没有造该业的补特伽罗却需要承受该业果等过失。

大小乘对业果的承许不太相同。小乘认为因果不虚通于一切凡圣，如目犍连等阿罗汉还要受前世的报应，佛陀也要受金枪马麦之报。而按照大乘的观点，阿罗汉虽然断尽了烦恼障，但所知障依然存在；登地菩萨虽然断尽了遍计的障碍，但俱生的障碍依然存在，由于他们相续中还有一些细微的障碍，所以会感受果报。但佛陀已将最细微的业障习气彻底断尽，故不可能感受任何业果，佛陀显现受报只是为了显示因果不虚。

所以，大家一定要注意取舍因果！如果自认为超越了因果，所作所为不受因果的限制，恐怕只是一种妄想。为什么呢？得了很高果位的圣者还要受报，更何况我们这些凡夫。

有些人看了一点“不来不去”的道理，就




认为自己已经证悟空性了，不会再感受业果了，或者因为有一点相似的中观或大圆满见解，就认为：善有善报、恶有恶报是对一般人讲的，像我这样了不起的高僧大德，怎么会受因果报应呢？于是他们就喝酒抽烟……行为很不如法；而在行持善法方面，却认为一切无来无去、无善无恶，于是便舍弃善法。这些人空话说得很大，但苦乐感受跟平凡人一模一样，遇到一点点小事也心烦意乱，受到一点点痛苦也无法转为道用，相续中没有任何真实境界，这样说只是自欺欺人而已！学过《入中论》的都知道，声闻境界、菩萨境界是何等超胜，有那样的功德还要受因果报应，那你凭什么不受果报呢？

千万不要自己欺骗自己！如果别人欺骗了你还情有可原，但自己骗自己，那这个世界上就再没有人能救护你了。还是好好观察自己的相续，如果没有那么高的境界，就不要造任何恶业，要尽心尽力行持善法！

午三、（如何生起不失坏法）分二：一、投生时生起不失坏法之理；二、现世受报时生起不失坏法之理。

未一、（投生时生起不失坏法之理）：

一切诸行业，相似不相似，
一界初受身，尔时法独生。

一切诸业有相似与不相似两种，根据这些业就会生起相应的不失坏法，当有情于某一界最初受生时，所有的不失坏法就会合成一个，它的得绳单独生起，并引生不失坏法。

按《显句论》的观点，业有相似与不相似两种。从本体上分，善业和善业相似，善业和恶业不相似；从界上分，转生欲界的业不论善恶都是相似的业，而转生欲界的业和转生色界的业是不相似的业。每一个人都会造作很多相似或不相似的业。比如我讲经说法是善业，它在我的相续中依靠不失坏法而存在；我生起嗔心是恶业，它也依靠不失坏法存在。从本体上看这两个业是不相似的业；但它们都要在天界成熟果报，所以又是相似的业。当我死后转生天界时，这两个业的不失坏法变成一个，它的得绳先单独生起，并引生不失坏法。此处的得绳，有部宗认为是指有情相续与所得法之间的一种实有的法。

不失坏法是业的所依，何时因缘具足，其果报就会无欺成熟。它相当于唯识宗的阿赖耶，善业恶业的种子都熏在阿赖耶上，因缘和合时各自的果就会成熟。虽然即生所造业的不失坏法各自存在，但死后所有的业就变成了一个不失坏法。在这一不失坏法上，每一个业都有记

录，就像借条上每一笔债务都记得清清楚楚一样。并且，就像这边银行的存款在那边的银行凭一张卡就可以全部取到一样，人间所造的业在转生天界时以一个不失坏法，就可以令所有的果报不失。

此处宣讲的道理相当重要，虽然这只是小乘的观点，但足以打破无有因果的断见。现在很多人受唯物论、无神论教育的影响，连因果正见也没有。对这些不信业因果、不信前世后世的人，以经部或有部的观点就可以驳斥。所以我想，在还不能理解中观安立业果不虚的道理之前，最起码要通达有部宗和经部宗的说法。

未二、（现世受报时生起不失坏法之理）：

如是二种业，现世受果报，
或言受报已，而法犹故在。

如是二种业在现世感受果报或者说感受果报以后，不失坏法依然存在。

本科判的“生起”和前一科判的“生起”意思不同。这里是说受报以后不失坏法依然存在；而前一科判的意思是说，前世死的时候不失坏法灭尽，后世受生时生起一个新的不失坏法。

“二种业”指有漏业与无漏业或善业与恶业。现世感受的果报，有的来自宿世的业，有

的来自现世的业[5]。造了这些业以后在相续中会生起不失坏法，在感受果报以后不失坏法依然存在，这就是“现世受报时生起不失坏法之理”。

为什么受报以后还有不失坏法呢？因为不失坏法的毁灭只有两种情况：得圣果或者死亡。《中论释·善解龙树密意庄严论》云：“因为不存在使不失坏法灭失的因，所以在果报现前之后，不失坏法仍然不会毁灭。”那么这些继续留存的不失坏法，是否还能感果呢？不能感果。《般若灯论释》云：“何故不失坏法与果已犹在而不更数数与果耶？谓已与果故，如已了之券，已还财讫纵有券在更不复得。不失法亦如是，已与果故更不数数得果。”就像偿付了债务的债券，虽然债券还在，但已不能用了。不失坏法也是这样，感果以后虽然还在，但已不能再感果了。

午四、（如何灭尽不失坏法）：

若度果已灭，若死已而灭。

不失坏法或者在度果之后灭尽，或者在死亡之后灭尽。

不失坏法在两种情况下会灭尽[6]，一是度

[5] 现世现报的业：如供养僧众、谩骂金刚上师等依靠严厉的对境而造下的业。
[6] 此处并非指刹那无常的坏灭。

果，一是死亡。所谓“度果已灭”，即度越下下果获得上上果的时候，不失坏法会灭尽。比如超越预流果获得一来果时，预流圣者的不失坏法就会灭尽；超越一来果获得无来果时，一来圣者的不失坏法就会灭尽；超越无来果获得阿罗汉果时，无来圣者的不失坏法就会灭尽。所谓“死已而灭”，是指生前众多的不失坏法在死亡以后即灭尽，而前世众多的不失坏法灭尽之后，于受生之地又会产生一个新的不失坏法。前三果圣者的不失坏法是“度果已灭”，凡夫与阿罗汉的不失坏法是“死已而灭”。《般若灯论释》云：“如须陀洹等度果已灭；阿罗汉及凡夫人死已而灭。”

有情虽然死亡，但之前的业仍然需要不失坏法来感果，所以，当舍弃了前面的不失坏法之后，必定会在后一世初受生时产生一个新的不失坏法。这一点可以通过发传真来说明，在这边发传真，在那边就会收到一份相同的文件，新文件上的文字并不是这边原稿的文字；这就像新的不失坏法生起时舍弃了原来的不失坏法一样。这边的文件原稿虽然没有传过去，但文件的内容却在新的纸张上一字不漏地全部显现；这就像原来的不失坏法虽然灭了，但它上面的种种业却在新的不失坏法上原原本本地存在。

如果有人问：“既然不失坏法已经灭了，为什么还会出现新的不失坏法来延续业果呢？”那我们可以反问：“既然这边的文件并没有到那边，为什么那边可以显现同样的文字？”如果有人又问：“天界的不失坏法和人的不失坏法并无接触，为什么可以现前天界的不失坏法？”那我们可以反问：“色达也没有接触到成都，为什么我在色达发传真，成都能接收到？”

午五、（归纳分类）：

于是中分别，有漏及无漏。

如果对不失坏法再进行归纳分类，则可以分为有漏与无漏两种。

前面已观待欲界、色界、无色界、无漏界的差别将不失坏法分成四类。这里再进行归纳就成了两种：有漏的不失坏法和无漏的不失坏法。不失坏法的本性是无记，说它有漏无漏，是依据它所执持的业而说的。凡夫人的相续中只有有漏的不失坏法，而圣者的相续中也有无漏的不失坏法。

辰三、（摄义）：

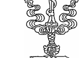
虽空亦不断，虽有而不常，
业果报不失，是名佛所说。

业虽然刹那灭尽、本体为空性，但依不失坏法而能感果，所以不断；业的异熟相续及生

死轮回虽然依不失坏法而存在，但业本身刹那即灭，所以不常。业果报依靠不失坏法而建立，这就是佛陀所宣说的真理。

本颂前两句藏文译为“空性与不断，存在及不常”，意思是：业是空性的、是不断的，是存在的、是不常的。汉、藏版本的译法虽然稍有差别，但都是在总结有部宗的观点。此处有部宗宣说了业的四种特点或者业依靠不失坏法而远离常断的道理。

首先，业是刹那生灭的缘故，本体是空性的，并不是外道所遍计的实有的法。《般若灯论释》云：“空者谁空？谓诸行空。”其次，依靠不失坏法，业灭了以后虽经长时仍可感受果报，所以不断。《般若灯论释》云：“而业不断者，有不失法在故。”再次，依各种因缘而有业，依业的牵转而生死轮回存在。《般若灯论释》云：“云何为有？有谓生死。生死者，谓诸行于种种趣流转故，名为生死。”最后，业是不常的。虽然有业及生死轮回，但业并不是永远存在，在众生感受果报时，业的本体早就灭了，因为它是刹那性的。《般若灯论释》云：“云何不常？业有坏故。”而业果报能够远离常断而合理建立都是依靠不失坏法。所以有部宗认为，因果不虚的根源就是不失坏法。这样的道理是大慈大



悲、远离一切无明的佛陀所宣讲的。

这里的解释和《中论释·善解龙树密意庄严论》基本相同，但在《显句论》中这四点并不明显。慈诚罗珠堪布的讲义虽然也认为本颂宣说了四点，但解释方式却有些不同。他认为，第一点“空性”指业的刹那性；第二点“不断”指不失坏法不中断；第三点“虽有而不常”，是指虽然有这样的不失坏法，但却不是常有，而是刹那生灭的；“业果报不失”是第四点。而佛护论师、清辨论师、无畏论师以及果仁巴大师等很多论师都是从业的空性、不断、存在、不常四点来解释的，都说明了业对不失坏法的依赖性。在宗喀巴大师的注释中，还进一步说到了有部对经部的驳斥。尽管各大论师的解释稍有不同，但我们要认识到，有部宗认为业果能够远离常断并得以建立都是依靠不失坏法。

本颂遣除了常断的过失，至此已圆满了有部宗的观点。当然，经部宗也能以自宗观点遣除常断。大家也应该想一想，如果自己受持有部或经部的观点，能不能回答他人的问难？有部与经部的见解其实并不低劣，它完全能遮破一切世间人的邪见。所以，如果能受持有部、经部的见解就已经很不错了。当然，在此基础上还有大中观、大圆满的见解就更好。但如果

只在口头上具有大圆满见，而实际上却连小乘的因果见都没有，那就非常可怕。业因果是佛教的基础，见解越高的人对业因果越会有深入的理解。有些人连业因果的道理都不懂，还自称是大圆满的瑜伽母、瑜伽士，这是非常可笑的。每个人应该详细观察，看自己到底有没有对业因果生起不退的信心。

下面宣说中观自宗的观点。

癸二、（对此进行观察而遮破）分三：一、宣说业无自性故不失坏；二、宣说业无自性之理；三、宣说业无自性也可安立名言之比喻。

子一、（宣说业无自性故不失坏）：

诸业本不生，以无定性故；
诸业亦不灭，以其不生故。

诸业本来不生，因为无有决定自性的缘故；诸业也不会毁灭，因为其本来不生的缘故。

如果有人问中观宗有没有业因果，那以这个偈子就可以回答。表面上看，这个偈子只抉择了业因果不生不灭，其实间接也宣说了业果不失坏的道理。

按中观宗的观点，从胜义的角度来讲，不管是自性的善恶业还是佛制的善恶业，所有的业根本不生。为什么呢？因为从自性他性、一体异体等角度观察时，这些业都不成立。既然

业没有生，又如何有灭呢？比如石女儿从未来到世间，又如何会有石女儿的死呢？

当然，胜义中没有业因果并不等于名言中也没有业因果，中观宗承认名言中如幻如梦的业因果。虽然这只是世俗中的一种假相，但却是无欺的，这个道理非常甚深。如果有人认为，业是空性所以是断灭的，业有显现所以是常有的，那我们可以说：业本无自体，所以无有生灭，也不会有常断之过；不仅胜义中业无有生灭，即使在名言中也不会有真实的生灭，也不存在常断的过失。

本颂以业不生抉择了因果为空性，间接宣说了业因果不失。果仁巴大师解释《入中论》的《破除邪见论》在宣讲业果不失的时候也引用了此教证。《入中论》则以业无自性灭说明业因果不失坏，如云："由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，有业虽灭经久时，当知犹能生自果。"宗喀巴大师的《善解密意疏》在解释《入中论》的这个颂词时也引用了《中论》这个颂词。可见，这两个颂词可以互为注脚。龙猛菩萨主要宣说业果不生不灭的空性，而月称菩萨则在无自性的基础上宣说业因果不会失坏，两位尊者的说法虽有不同，但实际密意是一致的。希望大家能把这两个颂词结合起来学习，这样就会

对中观宗建立因果不虚的道理生起稳固定解。

学习佛法的过程中有一些辩论是正常的。就像宗大师在《善解密意疏》和《理证海》中着重建立灭法，果仁巴大师却作了驳斥：……有些人认为灭法实有，但这种见解连有部、经部的观点亦不如。对此，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中评价说："双方的诸位辩论对手都是具有超凡妙慧的智者，对于他们之间理证技艺较量的精彩表演，我们当以不偏不倚的雅兴来尽情欣赏。"我们以前也说过，萨迦、格鲁、宁玛等各派的高僧大德之间的辩论，都是为了让所化众生打开思路，并不是谁的观点真的有不正确之处，这一点大家应该清楚。

不仅在大乘各派之间，小乘大乘之间的辩论也是如此。遮破了小乘的观点，并不是因为小乘的观点不正确，只不过大乘建立的方式更为超胜而已。比如，虽然中观宗遮破了有部宗和经部宗的业因果安立方式，但并未否认名言中的业因果，按中观宗的观点来讲，业本体不生不灭的缘故，当因缘具足时就可以显现业因果。

子二、（宣说业无自性之理）分二：一、承许业自性存在有妨害；二、破业自性存在之能立。

丑一、（承许业自性存在有妨害）分二：一、应受未作业而破；二、异熟应成无穷而破。

寅一、（应受未作业而破）分三：一、有诸业恒常不变之过；二、有罪福颠倒之过；三、有毁坏世间一切规律之过。

卯一、（有诸业恒常不变之过）：

若业有性者，是即名为常，
不作亦名业，常则不可作。

如果业有自性，即名为常法；如果业是常法，那么不作的法也应名为业了，因为常法就是不可作的。

对方认为：如果业无自性则与教证相违。佛经中说过，众生的业百劫也不会毁灭，因此业果应该存在。

破曰：业无自性不会失坏业果，相反，业有自性才会失坏业果。为什么呢？因为，如果业的自性存在，那业就是恒常的，那业以前怎样以后也会怎样，这样业就不能有迁往他处的改变，这就是常的过失。并且，业如果常有，那么不作的法也可以叫业了，因为常法是无法造作的，就像以手臂不能抓住虚空一样。

但不作的法也叫业或者说业不是所作，这与现量相违。我们可以现量见到业是要造作的，众生造业之后才会成熟果报。如果业是常有，

不用造作也不能变化，那么它永远也不可能成熟果报。所以，承认业有自性不合理。

卯二、（有罪福颠倒之过）：

若有不作业，不作而有罪，
不断于梵行，而有不净过。

如果有不作业，那么虽未造罪业也会有罪，并且未中断梵净行者也会有不清净的过失。

罪福颠倒的过失有两个方面。第一，"不作而有罪"，既然业有自性，那么即使"不作"——从未造罪也应该有罪。第二，"不断于梵行，也有不净过。"即使从未中断梵净行，守戒极为清净，也仍会有不清净——破梵净行的过失。

为什么罪业和福德会颠倒呢？就是因为业有自性。《显句论》中说：本来不作就不会有杀生等一切罪业，但因为业自性常有，所以虽然没有杀过牦牛，也会有杀牦牛的罪业。其他讲义以五无间罪为例：虽然某人没有做过杀父杀母的行为，但罪业仍会在他的身上无缘无故降临，他也要到地狱中感受无量的痛苦。而且，即使不中断地行持没有丝毫染污的梵净行，也避免不了不清净的过失。梵净行就是梵行，"梵"是指涅槃，"行"是指为涅槃而作的行持。《般若灯论释》云："梵者谓涅槃，若行涅槃行者，名为梵行，住此行者名住梵行。"按理来讲，如

果一个修行人一生中从未犯过丝毫戒律，他的相续中就根本不可能有犯戒的罪业。但因为对方认为一切业自性存在，所以犯戒的业也应该自性存在。既然如此，从未犯戒者的相续中也会有犯戒的过失，这显然不合理。

本颂后两句在《般若灯论释》中译作"住非梵行罪，今应得涅槃"。意思是即使犯了戒，行持了非梵行，还应该得到涅槃。与鸠摩罗什大师的译文相比，这虽然在引出的过失方面有点差别，但最终意义都在否定业不作而有的观点。

大家在学习的时候多翻一些讲义很有必要，不同讲义的观点往往有不同之处，这会使我们有更开阔的思路和更深入的理解。

佛法的道理很深奥，中观更是其中的精华。在藏地，只要学中观，《中观根本慧论》、《入中论》和《中观四百论》就是必修的课。大家应当将这些论典结合起来学习。很多对空性有定解的道友，学了一遍还想学；而那些对中观法门没有定解的道友，他们的信心一直生不起来。中观里有很多非常珍贵的真理，如果只是泛泛地理解而没有深入下去，那么也就谈不上获得闻思的真正利益了。因此，希望大家集中精力、全力以赴，把整个心思都放在中观上！

在闻思的过程中很多人有这种毛病：刚开始精进得不得了，中间就越来越懈怠了，快结束的时候整天都在数页数：什么时候结束？但结束以后可能另外一部大的论典又开始了。所以不要关心《中论》什么时候结束，结束了又怎么样？你也不能马上成佛。不管学什么学问，自己的心一定要堪能。有些人的确很苦恼，可能是因为前世的业力、烦恼或各种原因，虽然很想学，但心一直不堪能。但多数道友对闻思很有兴趣，具有这样的素质应该算是很好的修行人。

我想，这次学习《中论》的道友中，大概百分之二三十的人基本上通达了《中论》的意义，他们以后不论是自己修行中观还是给别人传讲都应该没有多大问题。当然，原原本本如理如法地宣讲，除了得地圣者以外，一般凡夫恐怕非常困难。以前上师如意宝也引用过旃扎古昧的教言说：讲经的过程中难免有一点口误，但听者应当摆正态度，不应该有太多的挑剔："今天又说错了"、"前后矛盾"、"不符合语法"、"不符合道理"、"不符合逻辑"……这样吹毛求疵没有必要。当然，造论和讲法不太一样，造论时确实要细心，大家应当理解这两者之间的差别。

卯三、（有毁坏世间一切规律之过）：

是则破一切，世间语言法。
作罪与作福，亦无有差别。

这样一来则破坏了一切世间的名言法。并且，造罪业与造福业也没有任何差别了。

世间的一切语言法并不超离因果。假使业的自性真实存在，不需要造作，那么就破坏了世人共称的一切语言法。

比如，依靠各种材料可以将经堂修起来，如果业的本体存在，不需要造作，那么"修经堂"这一名言就被破坏了。再比如，通过勤作瓶子可以形成，如果瓶子原本就存在，那我们就不必造了，这就破坏了"造瓶子"的名言。还有，如果业不作而有，"农民收获"及"牧民挤乳"的名言也就被破坏了。由此世间所有的名言法将被一并摧毁，但讲道理的人根本不会承认这一点。

此外，如果业有自性，那么造作罪业和造作福德也就没有差别了。为什么呢？《显句论》云：未作之业存在之故。比如我造了杀害众生的罪业，另一个人修积了福德。如果业的自性存在，不用造作就有，那么他虽然不杀生，也应该和我一样成为罪人；而我虽然不修福德，也应该和他一样成为好人。这样一来，造罪者

与修福者已经没有丝毫差别了。这样承认，一方面毁坏了善有善报、恶有恶报的因果规律；另一方面也违反了世间常理，世人谁也不会说遵纪守法的人和违法乱纪的人没有差别。

寅二、（异熟应成无穷而破）：

受于果报已，而应更复受，
若言业决定，而自有性者。

承受了果报以后还应该继续承受，因为业决定有自性的缘故。

按《俱舍论》的观点，当善恶业感受了各自的果报以后，就会像灭尽的种子一样不再生果了，这是业果的自然规律。比如获得阿罗汉果的圣者，在凡夫时造的业还未消尽，故仍需感受最后的余业，当这些业成熟以后就再也不会感受了；或如种子出生苗芽后，就再也不会继续出生苗芽。

而如果业的自性存在，那么感受果报以后还应该继续感受。比如说我以布施的业获得了王位，按正常的因果规律来讲，布施的业在感得王位以后就用尽了，但按照对方的观点，布施的业本性常有，所以在我得了王位以后，还应继续获得王位。再比如说农民种植庄稼，春天的耕作在秋天收获了以后还能收获。为什么呢？因为耕作的业自性成立。所以，只要业有

自性，造业者就应恒时感受它的果报。但谁也不敢这样承认，因此业有自性不成立。

丑二、（破业自性存在之能立）分三：一、破因法烦恼；二、破果法身体；三、破享用异熟者。

寅一、（破因法烦恼）：

若诸世间业，从于烦恼生。
是烦恼非实，业当何有实？

如果说世间诸业从烦恼而生，那么烦恼既非实有，业又怎么会具有实体呢？

对方认为：业应该存在，因为业的因——烦恼存在。在名言中，有了无明烦恼，就产生了种种业。比如，我的相续中生起了贪、嗔、痴等烦恼，之后就会造作善业、恶业以及善恶夹杂的业，也就是白业、黑业及花业。这一点不仅小乘宗承许，中观宗在名言中也承许。

但这并不能证明业实有。如果烦恼的本体存在，那么从烦恼而生的业也存在，但烦恼的本体并不存在，这一点以第一品抉择烦恼的缘不实有，以及第六品抉择烦恼的本体不存在都能成立。既然烦恼像石女的儿子一样不存在，那么从烦恼所生的业又怎么会有实体呢？肯定不会有。既然烦恼和业是一对因果，一者有，另一者才有，所以无法否认因的烦恼不存在果

的业也不存在。

烦恼与业虽无有实体但却在众生的相续中根深蒂固地存在，很多道友对此都会有同感。要对治这些烦恼，一方面要多串习空性，另一方面也要有一些强制性的措施，就拿戒肉来讲，也需要以毅力强行对治。

这里需要说明的是，希望大家不要把我要求大家戒肉看作是“国王的规定”，每个人自己要从因果上好好分析。我要求大家戒肉并不是我不让大家“享受生活”，但某些人总是想：如果堪布“慈悲”一点，那我们就有吃肉的机会了……其实，从我个人来讲，我根本没有开许吃肉的权力，连大慈大悲的佛陀都没有开许过，谁又敢开许呢？所以，请不要幻想什么时候开许吃肉。

我希望大家慎重考虑吃肉的过患。诸位来到人间，有的二三十年，有的四五十年，有的六七十年，为了短暂的口腹之欲可能造下了很多恶业，为了清净这些恶业，难道就不能忍一忍吗？

当然，在吃肉的问题上，我也犯了很多错误，以前我也吃过很多肉，一想到这些就很后悔，也很害怕。佛陀在《涅槃经》、《楞伽经》等许多经典中都讲了吃肉的过患，并指出这是

泯灭大悲心的表现。看了这些，再想到自己已经为一切众生发了菩提心，但在行持上却连戒肉这么简单的事情都做不到，感到非常惭愧。想到这些，看见肉我也不想吃了。同样，我也希望大家尽量克制自己的欲望，不要再吃肉了。

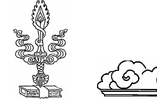
很多人担心营养不足，所以要吃肉。但肉类的营养价值实际上比不上水果蔬菜。有些营养学家的说法非常正确，他们说：人们认为肉的营养价值很高，所以认为吃肉好，但肉的来源就是植物，既然如此，为何不选择不经过动物的身体而直接进入我们身体的水果和蔬菜呢？

现在的藏地不同于以前，以前藏地一点蔬菜也找不到，现在藏地已经有很多蔬菜了，所以在藏地学佛不用担心没有蔬菜吃。而且，吃肉也特别贵，如果拿同样的钱一定会买到很多很好的水果蔬菜。

总之，学佛的人尤其是大乘佛教徒吃肉不太合理。如果暂时无法发愿终身吃素，可以每年年初时发誓今年之内不吃肉，这样一年一年坚持下去，最终一定可以彻底断除这种恶习。

寅二、（破果法身体）：

诸烦恼及业，是说身因缘，
烦恼诸业空，何况于诸身？



如果说一切烦恼和业是身的因缘，既然一切烦恼和业的本体都是空性，何况这些身呢？

对方认为：业肯定存在，因为业的果——身体存在。众生造善业形成人天善趣的身体，造恶业形成地狱、饿鬼、旁生等恶趣的身体，有果的缘故，说明因也存在。

这种说法不合理。为什么呢？以烦恼和恶业形成恶趣身体，以行持善法而有善趣身体，这种现象只是名言中的假立。从胜义的角度观察时，"烦恼诸业空，何况于诸身？"连一切烦恼和业都是空的，更何况身体呢？在《观染染者品》等品中，从烦恼的来源、本体、果等方面抉择了烦恼的空性，在《观作作者品》等品中也抉择了所有的业是空性的。既然烦恼与业的本体都无实有，那么它们的果——身体又如何成立实有呢？就像虚空中没有花园，自然不会有鲜花的扑鼻芬芳一样，没有烦恼及业的因，自然不会有身的异熟果。

在闻思中观的过程中，可能会遇到各种违缘，有的人也许会生起这样的邪分别："学中观不是很重要，学点其他的吧，去别的地方修法吧……"如果没有正知正念，你就会不想学，会觉得应该去学别的法，或者觉得修行更重要，最后真的不学了。这就是魔障！这样轻率放弃

闻思中观的机会很可惜，即使以后自己再想学习中观也非常困难：上师、道友、道场等方方面面的条件都难以具足，自己一个人怎么能学得好呢？

住在上师如意宝的道场上，道友们不愁吃不愁喝，也有闻思修行的机会。除了这些还有什么希求的呢？我想，自己在别的地方生活条件可能会好一点，但要聚集二十个人长期讲经闻法也不太容易。你们也一样，生活条件好一点的地方哪里都找得到，但真正能闻思修大乘佛法、真正对自相续有意义的地方，恐怕很难找到。因此，我希望愿意闻思修行的人安住下来。我本人发过誓愿——至少安住学院三到五年，希望道友们也能这样发愿。发愿的力量非常强大，以前上师如意宝发过四年的弘法誓愿，后来也变成了现实。所以，我们应当为了修行这样发愿。

人不是牦牛，应该对自己的前途有一个计划。我觉得修行人不需要对世间法有计划，但对未来的修行有一种计划却很有必要。所以，希望大家为自他的闻思修行共同创造好的缘起。

我是这样打算的：先把五部大论讲完，之后开讲《大幻化网》，然后再讲一点大圆满实修

法，这样宁玛巴的法基本就圆满了。五六年以后，每一位道友应该会打好一定的基础。在这之后，我打算一直不离开学院，也还会讲一些修行的法。

寅三、（破享用异熟者）分三：一、以一体异体破受者；二、无有不可言思受者；三、无有业果受者。

卯一、（以一体异体破受者）：

无明之所蔽，爱结之所缚。
而于本作者，不异亦不一。

所谓的感受者，不过是被无明所覆蔽、被爱结所束缚的凡夫。这样的感受者与原本的作者不是异体也不是一体，所以无自性。

对方认为：业是存在的，因为业的感受者存在。比如一个人造了布施的善业并依此获得了天王果位，由于天王的果位存在，所以布施的业必定存在。

站在中观的立场来看，对方的说法只是名言中的现相，不可能在真实中成立。佛经云："无明所蔽诸众生，皆具爱结之束缚。"就像眼翳病人在翳病未消尽之前一直见不到白色海螺的真相一样，为无明所蔽的众生在爱结未断之前始终见不到一切万法的真相，由于执著万法实有，每一个众生造业以后会不自在地感受果

报。但这种感受者只能在名言中依靠假立的一相续方能成立，如《入行论·智慧品》云："依一相续故，佛说作者受。"

虽然在名言中有享受异熟者，但真正观察时这并不成立。在胜义中，作者与受者要么是一体要么是异体。如果二者是一体则有很大的过失，比如发放布施的人转生天趣做了天王，那么人就成了天人，也就是说在人间布施的人就是天王，或者天王还在人道作布施；再比如农民种庄稼，如果春天的种植者与秋天的收获者是一体，那么春天就不用种了，因为那时可以直接收割；而秋天又无法收获，因为那时尚在种植。

如果作者和受者是他体则有因果错乱的过失，因为作者并未感受到自己所造的业。《百业经》说："众生所作之业，不会成熟于外境的地、水、火、风上，只会成熟在自己的蕴、界、处上，即所谓'纵经百千劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。'"《百业经》的每一个公案几乎都有这样一段文字，以强调自作自受的道理。自作自受是名言无欺的因果规律。如果认为作者与受者是他体，那么作者与受者便毫无关系了。既然如此，众生则没有必要造善业，因为自己得不到善果；也不必顾忌造恶业，因

为自己无需感受苦果。所以，作者和受者是他体也不合理。

在胜义中，不仅善恶等概念，即使现量可见的春种秋收等也不成立。虽然名言中存在无欺的因果，但如果认为这是真实的则不合理，因为这只有在空性中才能得以显现。当然，大家一方面不能执著因果真实成立，但另一方面也不要认为名言中也不存在因果：九亿多农民天天劳作无非是为了收获粮食，如果这种因果也不存在那谁还愿去辛苦劳作呢？如果这个世界不是处处有因果，很难想象它将混乱成什么样。

卯二、（无有不可言思受者）：

业不从缘生，不从非缘生。

是故则无有，能起于业者。

业不从因缘而生也不从非缘而生，所以没有业。既然没有业，也就不会有发起业的作者。

犊子部认为：有一个不可言说的我，它可以作为业果的受者。但以中观推理观察时，这个受者并不存在。不可言说的受者要存在必须先有业的本体，有了业才会有作者，之后才会出现受者。

但业的本体并不存在。因为，第一品在对增上缘、等无间缘、所缘缘、因缘等四缘的本

体进行观察时，任何缘都不成立，既无缘，业也就不会从缘而生了；而非缘要观待缘才有，业也更不可能从非缘而生。既然依靠缘及非缘都不能成立业，又怎么会有造作该业的作者以及承受业果的受者呢？

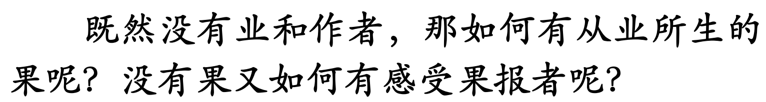
此外，这个不可言思的人我，说又说不出、想又不能想，谁能成立它呢？要成立它则应该以语言或思想来诠表，如果语言、思想都无法表达或缘取，那这个我到底是什么呢？难道要把石女的儿子称为不可言思之我？所以，犊子部的“人我”根本不能成立。

实际上我们也不可能找到一个不可言说的造业者。不管造善业还是造恶业，既然有了所造业，造业者就可以言说。比如工人做了工就可以说是做工者，农民种了庄稼就可以说是种植者，牧民、画家等做了各自的事情也都可以称为作者。因此，作业者并不是不能言说的。从受业者的角度来讲，造了业以后要享受果报，这样的享受者也同样可以言说、思维。所以，超离言说、思维的受者也只是宗派的说法而已，实际上并不存在。

卯三、（无有业果受者）：

无业无作者，何有业生果？

若其无有果，何有受果者？



既然没有业和作者，那如何有从业所生的果呢？没有果又如何有感受果报者呢？

前面以遮破一体异体、缘和非缘的方式，遮破了业的本体。既然业不存在，那么业的作者也不可能存在，因为作者和作业是互相观待的。

中观的道理太深，以世间语言来讲可能会好理解一点。曲恰堪布讲法的时候总是以最难听的话作比喻，他说以最难听的话作比喻，听的人记得清楚。但我不太方便用那种比喻，所以我以农业为喻来分析这个问题：如果没有农民耕种，就不可能存在收获的果实，没有果实就不会有收获者。

当然，我们并不否认在名言中作者、业、果报、受者这四个法的存在，但这些名言中假立的法在胜义中并不存在。以正理详细观察时，业不存在，造业的作者就不存在，因此依业成熟的果也不存在，而果不存在，享受者也不存在，一切都像虚空中的花园一样不存在。

所以大家应该了达，这些名言中形形色色的法，不管是因果之法还是五根前显现的法，在能取所取未消于法界之前的确有无欺的显现，然而真正以中观理证来观察时这一切就像水泡一样都不存在。水泡不管显得怎样美丽，都是不实在的；同样，虚妄分别心面前的任何



法都不会有任何真实。

很多上师都说：在听受大圆满之前，一定要听受《中观根本慧论》。格蒙旺波·丹增诺吾说过：只要把《中观根本慧论》学习三遍，自然而然就会对大圆满本来清净的见解有所认识。上师如意宝也曾说：不管修密法还是修显宗，要打破相续中的我执烦恼就必须修持空性。所以，只要能彻底明白《中论》所宣讲的缘起空性的道理，大家对心的本性或者万法的实相都将有所了解。

在闻思本论的过程中，希望大家尽量避免一切违缘。有的道友在闻思修的过程中，心特别堪能，始终有一种饱满的兴趣。不论遇到什么违缘，他们都誓愿坚定：一定要把这部法听完，一定要把这部法研究透彻。但也有个别的道友，他们以偶尔的善心萌动，也想好好闻思，但被各种琐事、违缘一拖累就中断了。人身难得，闻思般若法门的机会更为难得，值遇了这样的法门时大家理应精进。

子三、（宣说业无自性也可安立名言之比喻）分二：一、论中共称之比喻；二、世人共称之比喻。

丑一、（论中共称之比喻）分二：一、业无自性之比喻；二、喻义相对应。

寅一、（业无自性之比喻）：

如世尊神通，所作变化人，
如是变化人，复变作化人。

就如世尊以神通所作的变化人，这个变化人又能幻变出第二个化人。

有实宗认为：业、作者、果报、受者都应该成立，经云："自作业之异熟，由各自承受。"如果这些不成立，则毁谤了佛陀所宣说的业因果规律。

中观宗回答：我们并不否认名言中有业、作者、果报、受报者。《显句论》说：我们并未毁谤因果，因为只有从有无皆不存在即无自性的角度出发，才能建立因果。对业果虽无自性但业却能感果，中观宗有很好的比喻，而有实宗对业果有自性且业能感果却举不出任何比喻。这说明有实宗的观点有一定的过失，中观宗的观点却完全符合一切万法的客观真理。中观宗的比喻是化人喻：具有不共神变的佛陀通过神通幻化了一个化人，而这个化人又幻化了一个化人。在这个比喻中，佛陀所变化的化人完全属于幻化，没有实体，但在没有自性的情况下化人可以再次幻化。

这个比喻还可以这样理解：佛陀自身也是无自性的，在无自性的情况下却可以幻化各种

相，即：佛陀可以变化化人，化人又可以变化化人。对中观理论稍有了解的人都能知道佛陀本身也是幻化的。《幻师请问经》说：在幻化般的佛陀面前，以幻化般的供品，作幻化般的供养，获得幻化般的果报。

本颂的比喻很可能出自《宝积经》，因为《显句论》中说：幻化是存在的，要通达这个道理，一定要参考《宝积经》的公案。在藏传佛教历史上也有化人的记载：藏王松赞干布白毫间幻化了一位名叫阿嘎玛德的比丘，他从印度与铜洲交界处的一株蛇心旃檀中取出了五尊旃檀观音，同时塑造了拉萨的十一面观音像。法王如意宝也讲过，为了调化惹琼巴，米拉日巴尊者幻化了一百匹野马，每一匹野马又幻化了一百匹野马……惹琼巴看得眼花缭乱，对尊者生起了极大的信心。在理解上述公案时要认识到，没有自性才可以幻化。

寅二、（喻义相对应）：

如初变化人，是名为作者；
变化人所作，是则名为业。

佛陀最初幻变的化人相当于作者，由化人所幻变的化人则相当于业。

现在将喻义结合。比如某人造了善业、恶业后成了作者，这个作者就相当于最初的化人，

所造的业则相当于由化人所幻变的第二个化人。化人没有自性，就好比作者及作业的本体是空性；化人虽无自性却可以造作化人，就好比本体空性的作者可以作业。所以大家应当明白，无自性的业因果是可以成立的。

下面总结一下业因果的道理。认为业因果存在的外道论师中，有的认为以神我而形成，有的认为以常有的微尘而形成……内道里面，有部宗认为业因果依靠不失坏法而存在，经部宗认为依靠心的相续因果得以成立，唯识宗认为依靠阿赖耶才能安立因果。虽然有各种说法，但真正观察时，因果实有根本无法安立。中观自续派虽然在究竟胜义中承许远离一切戏论，但暂时抉择了相似胜义的单空以及名言中业因果的自相存在；中观应成派则着重抉择远离四边八戏的究竟胜义谛，但在后得位也随顺世间以无自性的方式安立了业因果。

在抉择胜义谛时，唯识宗的观点较中观宗稍微低一点；但在抉择名言时，唯识宗的观点却很殊胜。因为唯识宗所承许的自明自知的心识或阿赖耶虽然在胜义谛中不能成立，但万法唯识却是名言的实相。其实唯识和中观二大车轨是相辅相成的，学了全知麦彭仁波切的《中观庄严论释》自然会明白这个道理。

如果对业因果虽无自性却可以成立生起了极为稳固的信心，那就说明对中观的空性已经有所了解。《定解宝灯论》云：“空性显现凡夫前，虽似相违于现见，诸智者以奇语赞，说此双运真奇妙。”圣天论师也赞叹道：“见诸法如空，信业也成熟，稀有中稀有。”意思是，如果见到胜义中诸法如虚空一样，就一定会诚信名言中的业因果，这是稀有中的稀有。所以真正通达了中观，空性见越来越清晰时，对业因果毫厘不爽的道理一定会生起极大信心。

丑二、（世人共称之比喻）：

诸烦恼及业，作者及果报，
皆如幻如梦，如焰亦如响。

一切烦恼、业、作者及果报，悉皆如幻、梦、阳焰、谷响般无自性。

上两颂讲了论典中的比喻，本颂讲世人共称的比喻。在藏文译本中，这一偈的第一句还包括“身体”；第二句没有差别；第三句在“皆如幻”的后面还有“乾闼婆城”；第四句中无“如响”。前两句《显句论》解释为：烦恼指贪心等烦恼；业指福业、非福业、不动业；身体指骨肉异熟之身；作者指造作善恶业者；果报指造业之后在今生他世中成熟于自身的果报。

在名言中业因果的无欺显现是存在的，但

真正观察时：这一切皆如幻术一般，看上去似乎是有但实际却没有本体；也如乾闼婆城，看上去好像有人物、车马，但这一切都是虚无的；也如做梦，我以各种方法降伏了各种怨敌，但醒来时既没有先前遭遇怨敌的恐怖，也没有后来获得胜利的快乐；又如阳焰看起来是流淌的水，但根本不是水，业因果的本体也是如此，虽有显现但终归无有实质；还如谷响，虽然可以听到空谷的回响，但却无处寻觅它的踪迹。所以，大家应当结合这些比喻，细细体会业因果的虚幻性。

总之，我们要知道，在轮回大梦里所显现的一切，在真实的胜义中是根本不存在的。永嘉大师的《证道歌》云："梦里明明有六趣，觉后空空无大千。"《金刚经》亦云："一切有为法，如梦幻泡影。"

壬二、（以教证总结）：

《梵王请问经》云："佛告梵王：'若无业无果者，即是菩提。如是菩提无业无果，得菩提者亦无业无果，彼得授记及圣种性亦复如是。若无业无报者，彼圣种性亦不能起身口等业。'"

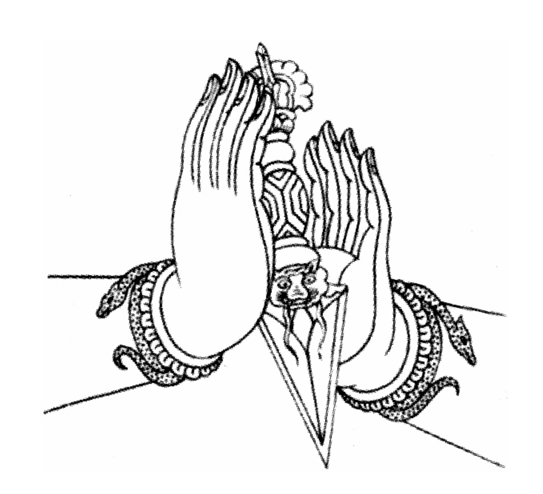
《无上依经》云："佛为怜愍世间住于乱慧无因恶因诤论者故，于世谛中说有诸法、有我、有人、有众生、有命者。"

《宝胜经》云："涅槃即生死，生死即涅槃，实相义如是，云何有分别？"

《金光明女经》云："无明体相本自不有，妄想因缘和合而生，善女当观诸法如是，何处有人及以众生，本性空寂无所有故。"

《等持王经》云："佛宣如幻之佛法，百千众生获饶益，发愿已得佛授记，此悉幻化无真实。"

《中观根本慧论·观业品》传讲圆满



十八、观我法品

本品宣讲趋入真如的方便。全知麦彭仁波切讲过，第十八品蕴含了甚深的意义，是整个《中论》精华。也有论师认为本品是对前面人无我与法无我的总结，主要宣讲了断除障碍以后如何趋入无我空性的道理。由此可见，高僧大德们都把本品视为《中论》的精华，本品的偈颂也被很多中观论典所引用。所以，希望大家认真研究这一品，不能背诵全论的道友至少应将本品背下来。

辛三、（宣说趋入真如之方便——观我法品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一、（以理证广说）分三：一、宣说真如之自性；二、如何宣说真如之理；三、如是宣说之果。

癸一、（宣说真如之自性）分三：一、破我与我所；二、如此遮破之果；三、断除与圣教相违。

子一、（破我与我所）分二：一、破自性成立之我；二、以此遮破我所。

丑一、（破自性成立之我）：

若我是五阴，我即为生灭；
若我异五阴，则非五阴相。

如果我即是五蕴，那么我就成了生灭的法；如果我异于五蕴，那么我就不具有五蕴的法相，成了无为法。

外道所承认的唯一、常有的我以及部分内道承认的不可思议的我都是遍计的我，在五蕴上施设的我则是俱生的我。

一切烦恼、一切轮回过患的根源是什么呢？就是执著我和我所的萨迦耶见。故《入中论》云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”

关于断除我执的教言，《观燃可燃品》中有五相推理，《观如来品》也从如来的角度宣说了这五相。本颂词则只观察两相，即我和蕴之间是一体还是异体，将我抉择为空性以后，我执就被破掉了，没有我执，我所执也就没有了。这一颂是大德们抉择人无我见常用的教证，这一尖锐的推理能摧毁如山王一般的我执邪见。

人我要么与五蕴一体要么与五蕴他体，但进行观察时，这两种关系都不成立。

首先，我与五蕴无二无别不成立。如果我是五蕴，由于五蕴是刹那生灭的体性，我也就成了生灭的法。但这并不符合实际，因为人们根本不会认为我是刹那生灭的，人们认为从小到老是一个我，绝不会认为现在的我是新生。

不管俱生的我还是遍计的我，谁都不会认为人我是生灭的法。

另外，五蕴是五个法：身体的色蕴，苦乐等各种感受的受蕴，取种种相的想蕴，能够了别的识蕴，以上四蕴以外的行蕴。如果我和五蕴一体，那么我也就成了五个。进一步来讲，五蕴又能分出更多的法：色蕴分成因色、果色，受蕴分成苦乐舍等感受……如果五蕴和我无二无别，那么我岂不也有这么多的数目？但人们从来不会认为有多个我，所以这种观点不合理。

《显句论》说：如果我和五蕴是一体，那么在获得解脱时我就会断灭，因为在圣者趋入无余涅槃时五蕴会灭尽，这样就堕入断边。

总之，如果我和五蕴一体，则有我成为生灭法、我成为众多、我将断灭等过失。

其次，我和五蕴他体也不合理。如果我和五蕴是他体，那么我就不具有五蕴的法相。作为有为法，五蕴都具有生住灭的法相，如果我不具有生住灭的法相则成了无为法，是无为法就不会有任何改变，也就不会有人我在轮回中的流转。这显然不合理。

另外，《显句论》说：如果我和五蕴是分开的他体法，那它们就像牦牛和马匹一样互不相关。以可现不可得之理观察：如果在五蕴之外

真的有一个我存在，那通过某一正量应该能得到它，但是不管依靠什么量在五蕴以外根本得不到我，既然得不到离蕴之我，那么他体就不能成立。

我和五蕴既不是他体也非一体，故无自性。经云："如同依明镜，纵然现影像，彼者真实中，少许不可得。如是依五蕴，纵然现我执，然如此影像，真实中无有。若未依明镜，影像不可现；如是未依蕴，我执不可得。"

龙猛菩萨的这个理证非常深奥，全知无垢光尊者在抉择大圆满的本性时就经常引用这个颂词。希望你们好好领会这个甚深的教言。

三界的众生没有一个不执著自己：我的身体、我的感受……整日忙忙碌碌，无非是为了身心的乐受，这样众生就会不断地造业流转。但详细观察五蕴跟人我到底是什么关系？是一体还是他体？此时就会发现人我根本不存在，它和兔角没有任何差别。那么这又是谁在追求快乐呢？这样执著又有何意义呢？

学了《中观根本慧论》以后，希望大家都能精进修持空性。无始以来我们漂泊至今，都是因为我和我所执，既然现在依靠中观理证明白了无我，那就应当精进修持空性，以期早日断除轮回。并且，当见到众生因不懂无我而漂

泊轮回，自然也会生起悲悯。我们闻思的目的并不是为了挑别人的毛病，也不是为了在众人面前炫耀自己，目的就是要打破我执，真实地利益众生。

大家闻思的所得应当在日常生活中运用，每一位道友要经常观察我执减少了没有。如果没有减少我执，就说明自己的闻思并没有取得真正的收获；我执减少了，就说明闻思已经取得一定的成效。所以，大家要对我和五蕴的关系认真思维。

在闻思的过程中，如果听到有人说听法没有意义，那一定要小心，千万不要轻易跟随这些言论。每一个人都应该体会到：通过听法能对甚深的中观空性生起定解，因此听法怎么会没有意义呢？藏地有一种说法：未听过中观和听过中观的人行为上截然不同。为什么呢？因为在听闻中观法理以前我执很重，而经过一段时间的闻思后我执明显减轻，人也就变了。所以，诸位具善缘的道友应当认真听闻无我空性的道理，而且还应当反复思维，这样一定会对空性生起定解。

丑二、（以此遮破我所）：

若无有我者，何得有我所？
灭我我所故，无我我所执。

如果没有我，又怎么会有我所？灭除了我我所的缘故，也就不会有我执和我所执。

所谓我，就是指依五蕴而起的法，它是我执的对境；所谓我所，是指我所执的对境，比如我的身体、我的瓶子、我的柱子、我的房子……我和我所是从对境方面讲的，而我执和我所执则是指有境的执著。众生为无明烦恼所遮障，不知道万法的真相，本来不存在我却执著有我，就像愚者将阳焰误认为水，将幻化的人认为是真人一样。众生总会不由自主地执著：这是我的身体、感受、生活、房子、轿车……每个人都对这些怀有非常强烈的执著。

前颂以他体一体的方法抉择了无我，既然没有我又怎么会有我所呢？我是我所的基础，就像没有瓶子，也就不会有瓶子的颜色、形状、大小等概念一样，没有我自然没有我所。灭尽了我与我所，还会不会有我我所的执著呢？当然不会有。我我所这一对境不存在，依什么而生起执著呢？所以，我我所以及对我我所的执著只是分别念假立而已。真正观察时，它们都不存在，与石女的儿子没有任何差别。这样本不存在的法，不管你怎样寻找也是找不到的。

如果真的想寻找什么，那就去寻找“我”，看“我”到底在哪里，这还是很有意义的，我

想每个人都会有所收获。听说有些外国人没事干，整天探求这个、寻找那个，比如某种动物身上的毛有多少根，青蛙的牙齿有多少颗……研究这些问题有什么必要呢？得到了结论又有什么用呢？所以，如果要研究，我很希望他们能研究一下佛法。但很遗憾，他们对佛法偏偏没有信心。

前段时间甘孜州修水利工程，挖土到了大概三十米深的地方发现了一个动物，在那条黑黝黝的动物身上聚集着很多小动物。有些人说是龙王，有些人说是恐龙，也有些人说是怪物。全世界有几百位新闻记者来到这里采访。大家看了都觉得很稀有，也特别害怕。某些动物保护组织的人士劝诫不要杀害它，担心杀害了它会出现一些灾难。其实从佛教的眼光来看这也并不奇怪，在《大圆满前行引导文》中就提到了很多这类孤独地狱的众生。

从佛教的角度来讲，对这些动物的研究并不是特别重要，最值得研究的就是“无我”。人人都为了“我”而追求，但所谓的“我”到底存不存在呢？名言中有假立的“我”，但这个“我”并非真实存在。这一点，只有依靠中观理证和《般若经》才能通达。所以我想，整个世界上最重要的学问就是“到底有没有所谓的

‘我’”。如果的确有“我”，人人为了它而忙碌也是合理的，但如果没有“我”，那为什么要为了“我”而奋斗呢？

“我”只在迷乱的现相中才有，就像在梦境中觉得有“我”的感受，但醒来的时候会清晰地了知梦中的“我”只是一种虚妄。同样，即使人们再怎样认为有“我”和“我所”，这毕竟也只是一种虚妄，在真实义中并不存在。或许以偶尔的因缘，人们也会有世事如梦幻的感触，但以此却无力抵挡眼前纷然呈现的一切；人们有时候也会说：“人生就是一场戏”，但实际上人们还是不肯放弃一丝一毫的执著。所以，要想真正认识无我并打破我执和我所执并不容易。

在这个世界上，除了真正在中观和大圆满等深法方面有一定境界的高僧大德以外，一般的人是很难断除我执的。但只要能了达自己的身心感受、亲朋好友、故乡等法都是虚假的，对我和我所的执著一天天在减轻，就说明已经有了一定的境界。否则，如果对这些法的执著还很大，就说明自己的境界并不高。

子二、（如此遮破之果）分二：一、灭尽我执者不可得；二、灭尽我执而获得解脱。

丑一、（灭尽我执者不可得）：

得无我智者，彼等不可得。

无我我所执，见者亦未见。

证得无我的智者其本身实不可得，因为，已经断除了我执与我所执的智者也无法见到有一个“见空性者”。

本颂主要宣说见者瑜伽士不存在。有实宗认为：我与我所应当存在，因为证悟无我、无我所的“见者”瑜伽士存在。

“得无我智者，彼等不可得。”证得了无我的智者实际上并不能成为见者，这样的见者实不可得。为什么呢？因为“无我我所执，见者亦未见。”“未见”指不可见、不成立的意思。前面已经抉择过我与我所不成立，既然没有我与我所，那断除了我执与我所执的“见者”是谁呢？所以，见者补特伽罗不成立。

本师释迦牟尼佛圆满证悟了无我，断除了一切执著。但他能否成立为见者呢？除了名言假立以外根本不成立。同样，位登极喜地的龙猛菩萨也只能在名言中成立为见者。佛经亦云：“内法观空性，外法亦观空，何人修空性，彼亦无少许。”“何人”指的就是见者。既然外面的法是空性，里面的法也是空性，那么修空性的补特伽罗怎么能超离于内外法之外而成为真实的见者呢？

按鸠摩罗什大师的译文，本颂最后一句为“是则为稀有”，我在《显句论》中没有找到“稀有”的意义，《般若灯论释》中本颂也有别的译法。可能他们采用的不是一个梵文版本，如果是一个译本应该不会有这么大的差距。这次我结合藏文本对《中观根本慧论》的颂词作了调整，这对以后的学习者来讲应该说是很有必要的。当然鸠摩罗什大师的译文非常有加持，在汉地普遍流通。以前我讲《金刚经》就采用了鸠摩罗什大师的译本。因此，我在这里要澄清：我们并不是在遮破鸠摩罗什大师。不然有人会不会这样传：“某某把鸠摩罗什大师的译文都改变了……”

丑二、（灭尽我执而获得解脱）分二：一、如何灭尽我执；二、如何获得解脱。

寅一、（如何灭尽我执）：

内外我我所，若尽灭无有，

诸取即为灭，取灭则生灭。

如果把将内五蕴执为我以及将外在诸法执为我所的萨迦耶见灭尽无余，那么诸取也就灭尽了，诸取灭尽，则生也就灭尽了。

人们执内相续所摄的五蕴法为我，执外在蕴界处所摄的法为我所。如果灭尽了我和我所，我执和我所执就全都灭尽。没有了我和我所的

执著，轮回中的诸取就灭尽了。取有四种：欲取、见取、我语取、戒禁取。欲取，即对欲界色声香味等欲妙的贪执；见取，即除了戒禁取见之外的四见，它的主要根源是坏聚见；我语取，即依靠内在的身心而说我，是我所执的根源；戒禁取，一般指外道所行持的戒律。转生轮回的根本就是四取，灭尽了四取就不可能再转生于轮回中，就像火灭了烟必将消失、种子灭了芽果也不可能出现一样。

寅二、（如何获得解脱）：

业烦恼灭故，名之为解脱。
业烦恼非实，入空戏论灭。

业和烦恼的灭尽称之为解脱。业和烦恼并非实有，故一旦证入空性，戏论就灭尽了。

业和烦恼灭尽，众生在生死中的流转也就停止了，这就是所谓的解脱。所有痛苦的来源是业和烦恼，业和烦恼的来源是非理作意，非理作意的来源就是执著种种相的戏论，当证入空性灭尽一切戏论的时候，业和烦恼也就随之灭尽了。

凡是为世间名言所摄的法，比如瓶子、柱子、氆氇等法，都是戏论。诸法本来没有自性，但由于对它们起了相执从而生起非理作意，进而引发烦恼并造业。那么通过怎样的途径才能

断尽业和烦恼呢？只有证入空性。所以，为了获得解脱，我们应该修习空性。只要证悟空性，戏论、非理作意乃至一切业和烦恼也就灭尽了，此时就获得了解脱。

清辩论师认为这里的解脱指大乘的解脱，佛护论师则认为不仅指大乘的解脱，也包括小乘灭尽人我的解脱，月称论师在《显句论》中驳斥了清辩论师，说本颂的解脱是指大小乘的解脱。宗喀巴大师在《理证海》中说：解脱不仅指大乘证悟二无我空性，声闻的证悟虽堕于寂灭边，但也算是解脱，否则除了中观者以外就再没有解脱了，这显然有很大的过失。对于证悟空性就是解脱，月称论师、宗喀巴大师和果仁巴大师都引用了《中观四百论》的教证来说明，即“如来所说法，略言唯二种：不害生人天，观空证涅槃。”

子三、（断除与圣教相违）：

诸佛或说我，或说于无我。
诸法实相中，无我无非我。

诸佛有时候说有我，有时候说无我。但在诸法的实相中，既没有我也没有无我。

对方提出，佛陀曾说过：“自为自怙主，他人焉能怙，若善调自续，智者趋善趣。”既然佛讲有我，而中观宗却说无我、无我所，这难道

不相违吗？

佛陀在各种经典中所讲的观点虽不尽相同，有时候说我存在，有时候说我不存在。但佛的究竟密意就是“无我无非我。”

佛陀说法总是针对不同的根基，在《毗奈耶经》等某些声闻经典中，佛陀说五蕴存在、我存在，但这只是为了接引某些外道的暂时说法，并不是佛陀的究竟密意。因为，如果直接向这些外道宣说无我，他们根本无法接受，甚至有可能生起邪见，故为了引导这些众生趣入解脱，佛陀才说有我。佛陀这样说也并不是打妄语，因为名言中确实有如幻如梦的我存在。

佛陀也宣说了无我空性的教言，为什么这样宣说呢？因为很多众生执著有我：数论外道认为有常有自在的神我，犊子部认为有不可思议的我……为了打破他们的实执佛陀才宣说了无我空性的道理，但无我也不是最究竟实相。

既然我、无我都不了义，那什么才是真正了义的说法呢？在对前世对中观等甚深法门有一定串习，且不会对甚深实相生起邪见的具缘众生面前，佛陀既不说有我也不说无我，唯一宣说“无我无非我”，这才是诸法的究竟实相。

因此我们应该了解到，佛陀在钝根众生前宣说有我、无我，在利根者前宣说远离我、无

我等一切戏论，但这毫不相违。在闻思佛法的过程中，大家不能认为这些说法互有抵触，更不能认为一个应舍一个应取。

看似相违的说法在很多经典中都有。比如，佛在《如来藏经》中说如来藏常恒不变本体存在，而在《楞伽经》里佛却说：“以空无相无愿如实际法性法身涅槃离自性不生不灭本来寂静自性涅槃，如是等句，说如来藏。”《妙法莲花经》说究竟一乘，即唯一佛乘，《解深密经》却说究竟三乘，即声闻乘、缘觉乘和菩萨乘。在《楞伽经》中，佛说外境根本不存在，万法唯心，而在《阿含经》等声闻经典中，佛又说外境存在。在《念住经》中，佛陀说依靠五欲不能获得佛果，并讲了很多五欲妙的过失；而在一些续部中，又说获得佛果一定要依靠欲妙，并说这是一种方便。在《别解脱戒经》里讲了女人、饮酒的过失，而《胜乐续》中却说依靠女人和美酒能得成就……

从表面上看，佛陀在不同经典中的教言似乎有些相违，但实际上并不相违，因为，各种说法都有其特定的意义。佛陀是唯一的量士夫，完全能针对众生的不同根基宣讲相应的法门。对于佛陀所说的道理，有智慧的人只要潜心研究就一定能揭开此中的密意。

能否善巧解释佛陀的密意对修行人来讲非常重要。对于佛陀的不同说法，如果你认为一个是真一个是假，一个要舍弃一个要修持，那显然入了误区。所以，在闻思修行的过程中通达佛陀各种教言的密意非常重要！我在《旅途脚印》里告诉过大家：“不论开启任何宝库的大门，都需要钥匙。开启佛的语言大宝藏，也需要智慧的金钥匙……开启佛语宝藏的钥匙，就藏在遍知无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》第八品的字里行间。”

佛陀的金刚句意义甚深，要真实通达其意义，就必须依靠四种密意和四种意趣，否则是很困难的。现在很多讲经说法的法师自己都很矛盾：这部佛经里这样讲，那部佛经里那样讲，我该怎么给别人讲呢？即使勉强给别人讲了，自己的疑惑还是解决不了。为什么会这样呢？主要是以前没有经过系统闻思。如果系统闻思过，这些问题自然会迎刃而解。

一转法轮的四谛教义，二转法轮的空性教义，三转法轮所抉择的如来藏教义，大家要依次通达。在此基础上，大家还要通达《定解宝灯论》所抉择的二、三转法轮圆融无违的自宗了义观点。

大家能够系统地闻思各乘的教义，且能互

不相违地受持，这确实要感谢大恩上师如意宝和历代传承上师。如果没有他们的恩德，在这个末法时代，外面的世界那么迷乱，内心的分别念又这么繁杂，想凭自力解开佛陀的密意是不可能的。很多人想弘法，但他们自己对佛教还未通达又如何引导别人呢？在座的道友却很幸运，依靠传承上师们的教言，对佛陀所讲的甘露妙法，虽不敢说全部精通但也可以说略知一二，这也是我们多生累劫的福报。

顺便说一下，希望大家在闻思的过程中不要观察上师的过失。上师的批评赞叹都有一定的目的，有很多的必要，并不是随随便便说的。在依止善知识的过程中明白这个道理非常重要。有些福报不够、前世造过很多恶业的人对道友、上师经常会生一些邪见，的确很可怜，这些人应该好好忏悔。

癸二、（如何宣说真如之理）分三：一、真如之本体不可言诠；二、以假立而宣说真如；三、所宣说真如之法相。

子一、（真如之本体不可言诠）：

诸法实相者，心行言语断，
无生亦无灭，法性如涅槃。

诸法的实相不是心的行境，也不是语言的所诠，这无生无灭的法性就如涅槃一样。

无我是从所断的角度来讲的，真如是从所证的角度讲的，万法的本性就是真如，通达了无我，真如就现前。见闻觉知的是现象，而万法的实相以语言无法表达，以分别心也不能缘取。为什么呢？因为它只是各别自证的智慧行境，不在心和语言的范畴之内。

为什么真如不是心和语言的行境呢？这就像眼睛虽然见得到色法，但却不能听到声音，也不能了知其他根的境界一样，因为这些都不是它的行境。耳朵也只能听到声音，并不能了知其他的境界……同样，凡夫的分别念有它特定的范围，不可能通达法界。《定解宝灯论》中说：心和语言所缘的要么是有，要么是无，要么是有无二俱，要么是二非。所以，真如不可能作为心和语言的行境。

"无生亦无灭，法性如涅槃。"真如法性最初无生，最终也无灭，它和涅槃没有差别。佛陀所证的涅槃果位寂灭了一切戏论，是不生不灭的，故以此来比喻真如法性。

《法华经》云："诸法寂灭相，不可以言宣。"真正的证境不可能以语言宣说。那佛陀为什么要广转八万四千法门呢？这些都是方便，因为语言本身并不是真如本性。就像以手指指月，手指只是一种表示，绝不可能是真正的月亮。

其实真如的本体即使佛陀也无法宣说。《金刚经》云："若人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。"同样，上师宣讲佛法，也只是为了让弟子依靠方便方法而趋入真如。当弟子真正到达了真如之境，则会明白：真如的确以语言无法表达，也无法以分别念思维。当然，在趋入法性真如的过程中，暂时必须要依靠经论、依靠语言、依靠分别心的智慧，否则便无从趋入真如。从修法的角度来讲，万法的实相就是最高的境界。对大手印、大圆满有所体会的道友，应该以这里的标准来验证自己的境界。

子二、（以假立而宣说真如）：

一切实非实，亦实亦非实，

非实非非实，是名诸佛法。

对下等根基，佛陀说一切法实有，又说一切法非实有；对中等根基，佛陀说一切法名言中实有，胜义中非实有；对上等根基，佛陀说一切法非实有非不实有。这就是诸佛所说的佛法。

既然一切万法的真如本来离戏，以语言没办法表达，以思维没办法分别，那么佛陀怎样宣说佛法呢？中观宗回答：虽然万法的本体不可言说，但佛陀针对不同根基的众生宣说了不同的法。

“一切实”，针对根基低劣的众生，佛陀首先说一切万法实有。在名言中，器情世界、业因果、前世后世等法本来无欺存在，因此佛陀在初转法轮的经典中随顺世间而宣讲一切万法实有存在，随顺世间是佛陀的特法，《入中论自释》中引经云：“世间与我诤，我不与世间诤，世间说有者，我亦说有，世间说无者，我亦说无。”

“一切非实”，在劣根者具有一定智慧后，佛陀又宣说一切非实有，即为了打破众生对人我的坚固执著，佛陀宣讲了诸法不存在的道理。

实和非实是佛陀在初学者——下根众生面前所说的两个法门。对有邪见的外道及世间人，佛陀说业因果及轮回都存在；对有世间正见且堪受无我空性的众生，佛陀又说一切法非实。

“亦实亦非实”，在中根者面前佛陀说一切万法既是实有也是非实有。或许有人认为这是矛盾的：有则不可能空，空则不可能有。但实际并不矛盾。因为在名言中，因果不会虚耗，前世后世也无欺存在，所以名言中一切万法可以说是实有的。但名言中的法在胜义中却是空性的，因为以中观理论抉择时，没有一个不空的法。这就是中观自续派着重抉择的观点。

“非实非非实”，在最利根的应成派所化众

生面前，佛陀说一切万法非实有也非无实有。在抉择究竟的胜义谛时，名言中的实有当然不可能存在，没有实有的法，观待实有的无实也不可能成立。《大智度论》云：“常是一边，断灭是一边，离是二边行中道。诸法有是一边，诸法无是一边，离是二边行中道。”所以，从最究竟而言，一切万法是远离一切戏论的，根本没有任何本体可以成立。这就是所谓的诸法实相，也是佛陀对上等根基所宣说的真正的甘露妙法。

“是名诸佛法”，以上对三种根基所宣说的不同佛法，就是诸佛所宣说的妙法。宣说远离一切戏论的胜义实相当然是甘露妙法，但对不同根基的众生，以暂时或假立的方式宣说种种法门也是很有必要的。就像医生为治愈病人的各种疾病，而采取了暂时或究竟的各种手段一样，佛陀也针对下中上三种根基，分别宣说了不同法门。

对于这一颂，清辩论师和果仁巴大师都是根据三种次第来宣说的；月称论师的《显句论》中也有这个意思，只是没有明显的“三种根基或次第”的词句；而青目论师的讲义也说本颂是对三种根基宣讲的，只是次第和内容不太一样。

子三、（所宣说真如之法相）分三：一、胜义真如之法相；二、世俗真如之法相；三、彼二摄义。

丑一、（胜义真如之法相）：

自知不随他，寂灭无戏论，
无异无分别，是则名实相。

唯是自己了知，并不依随他法；寂灭了四边的相执；无有语言的戏论；无有彼此相异的差别；无有心的分别——这就是真如的五种法相。

龙猛菩萨归纳了真如的五条法相：

一、"自知不随他"：对于真如，只能自己证知而不能依随他法。"自知"，真如法性只有佛的各别自证智慧才能彻底了知。禅宗也以"如人饮水，冷暖自知"说明要通达法界只有自己去体会。"不随他"的意思指要了知真如的本来面目，决定要离开推理及比喻等法，因为这些方法并不能如理如实地表达真如。

二、"寂灭"：一切万法的本体远离四边，恒时寂灭。经云："无论诸佛出有坏现身于世或未现身于世，诸法之此法性本来即如是安住。"所以我们应该了解，不管佛陀出世、未出世，转法轮、未转法轮，也不管上师开示、未开示，一切万法的本性就是如此——恒时寂灭，这就是所谓的真如。

三、"无戏论"：本来戏论可以从心的执著方面讲，但《显句论》、《般若灯论释》都将这里的戏论解释为语言，说明真如法性是离开语言戏论的。说有不合理，说无不合理，说亦有亦无不合理，说非有非无也不合理，不管以什么语言都无法表达真如的本来面目。因为语言只是一种戏论，它只能落入一个边。

四、"无异"：即真如本性不可分。在世俗中，这是瓶子、这是柱子，瓶、柱可以分开；这是东山、这是西山，东山和西山也可以分开……但在胜义中，真如是无二无别、不可分的，其上无法建立种种差别。

五、"无分别"：即无有任何分别念。善恶、有无等种种心思就是分别念，我们可以分别种种世俗法，但对于真如却无法如此分别。经云："若无心之行境，言语岂能解述？"所以真如远离任何分别念。

虽然真如实相或者大圆满、大中观的境界以语言无法真实表达，但透过这五种法相我们还是能对这一真如有所了解。了解真如的法相对修行人很重要，如果不懂真如的法相，当提到万法的真如时大家就会比较模糊，甚至连内道和外道的观点都分不清楚，因此全知麦彭仁波切在很多论典中都引用本颂，说明内道的真

如法性并非外道不可思议的我。有了法相，大家就可以了解真如，也会知道证悟真如并不像想象得那么简单。有些人不了知真如的法相，在修行过程中出现一点点验相或者分别心稍微能安住，就认为自己已通达了法性："我已通达真如了，我现在是大圆满的瑜伽士了，我一切都不需要取舍，干什么都可以了。"如果你所证悟的"法性"真的能以分别念去执著，那不要说大圆满的觉性，连中观的空性也不是。这些问题一定要分析清楚。万法的实相确实以语言无法表达，以分别念无法缘取，这只有得到一地菩萨等圣果的时候才能真正了知真如法性。

据说有些上师说，在自己的眷属里面"一地菩萨有多少，七地菩萨有多少，成佛的有多少"。如果真是这样那倒非常好，那就请这些"佛菩萨"看一看《入中论》，看自己有没有一地菩萨、七地菩萨乃至佛的功德。全知无垢光尊者在《法界宝藏论》中说：已经登地而没有圣者功德的人在这个世界上根本不存在。所以，有些人不要认为自己境界很高，如果本来没有高的境界还自认为有，那对自己的修行就会有一定的影响。依靠全知无垢光尊者的《七宝藏》和《四心滴》来衡量的时候，很多大圆满的境界并不是那么容易。因此，希望大家还是自己

把握好自己。

丑二、（世俗真如之法相）：

若法从缘生，不即不异因。
是故名实相，不断亦不常。

从因缘而生的法与因不是一体也不是他体，这就叫世俗的真如实相。因果之间不是一体，所以不常；不是异体，所以不断。

世俗名言法的真如法相是什么呢？一切世俗法都依靠因缘而生，从因缘而生的法与它的因缘不是一体，也不是异体，这就是世俗真如的法相。

因缘而生的果法与因不是一体。如果是一体，那么在因位的时候果也应该存在。如果这样，那么农民种庄稼就没有必要了，因为种子上已经有果了；工人造瓶子、铁匠造铁锤没有必要了，因为原料中已经有果了；人们为了获得解脱而造作善业也没有必要了，因为善趣以及解脱的果现在就已经存在了……凡是为了果所做的一切都没有必要了，因为因和果的本体无二无别的缘故。但这些都不合理。

因和果也不是他体。如果因果是他体，那么果就可以从非因中产生，在果位的时候因也可以不灭而独立存在。这显然有很多过失。比如，种子跟芽如果是他体，那么芽就可以不从

种子产生，而种子也不需要在芽生起时坏灭。但实际上根本不会存在这种情况，所以因和果是他体也不合理。

正因为因和果不是一体他体，所以才不会堕入常边和断边。为什么呢？因为如果因果是一体，那么果位时因还存在，这样便有常的过失；但因果并非一体，因灭了才有果生起，所以并没有常的过失。如果因果是他体，那么果就不需要观待因，因灭了果也可以不生，这样便有了断的过失；但因果并非他体，没有因就不会有果，因灭了决定生果，由于前后相续不绝，所以不会有断的过失。经云："以有体起故，彼断不可得；以有体灭故，彼常不可得。"

因与果不是一体、不是他体，所以既不堕入常边也不堕入断边，这就是世俗真如的法相。

佛陀所说的缘起有胜义缘起和世俗缘起。胜义缘起前面以五种真如法相宣讲过了，而世俗缘起就是这里的不一不异、不常不断。世俗缘起有外缘起和内缘起，内缘起即善有善报、恶有恶报的道理；外缘起即外在器世界的因果规律，比如种子等因缘具足时会生芽。如果不依靠佛陀的教言，世间人根本不能了达这些道理。科学家无论怎样做实验也不可能发现世俗真如，他们也反驳不了这一真理，因为世俗真

如是周遍的真理。我曾找过一些专家对这些道理做过研讨，你们也可以运用这些道理和自己的朋友或者有学问的人探讨。用佛教的观点来解释世间的问题很有必要，以这种方式可以引导世间人通达佛教的真理。

丑三、（彼二摄义）：

不一亦不异，不常亦不断。

是名诸世尊，教化甘露味。

一切万法非一体也非异体，不是常有也非断灭，这就是诸佛世尊教化众生的甘露妙法。

本颂对两种真如作摄义，即"不一不异、不常不断"可以表达胜义和世俗的真如。

万法在胜义中是不一不异、不常不断的空性。以离一多因观察，某法要有自性，必须以一体或异体（多体）的方式存在，但一体并不成立，既然一体不成，多体更无法成立，因为它是在一体的基础上建立的。又因为诸法无有自性，故既非常有，又非断灭。所以，万法的胜义本性是不一不异、不常不断。而在世俗中，一切法都从因缘而生，所以因和果之间是不一不异、不断不常，这是世俗的真如实相。

抉择中观要分开二谛，世俗中一切万法无欺存在，胜义中不成立自性。《中论释·善解龙树密意庄严论》说："归根结底，在圣者根本慧

定中，寂灭实相是二谛无有差别，恰似虚空一般的；后得的一切万法都是缘起而生，犹如虚幻，远离常断的。”《中观四百论》云：“生既无所来，灭亦无所往，如是则三有，如何非如幻？”全知麦彭仁波切在《现观庄严论注疏》中也说：在胜义中抉择万法，一切都犹如虚空，了不可得；在世俗中抉择万法，一切又如梦幻泡影，这就是圣者所行持的妙法。《君规教言论》云：“知此显现之世俗，犹如水月梦幻理，一切悉皆不执著，了知如空之胜义。”

将二谛的真如结合起来，我们应该总结出修行的窍诀：入定应该安住在胜义如虚空一般的境界中，后得应该在如梦如幻中发菩提心、回向善根……

能闻思修持这样的妙法非常有善缘，因为这是诸佛世尊教化世间的甘露味。世尊是三界众生的导师，他为无有依怙者作依怙主，为无有救护者给予救护，为无有皈依处者作皈依处，不管什么众生，只要有信心，依靠佛陀的教诲甘露就能像天人获得不死甘露一样断除一切生老病死。《青目释》云：“是故说诸佛以甘露味教化，如世间言，得天甘露浆，则无老病死无诸衰恼，此实相法是真甘露味。”对后学者来讲，这样的甘露妙法才最珍贵。

虽然佛法是甘露味，但众多的人却无缘依止。就像病人虽病得辗转反侧却不肯服良药，众生虽然苦不堪言但还是不肯依止佛陀的甘露妙法。看到这种悲惨情景以后我们自然而然会生起大悲，因此希望大家依靠这样的佛法甘露，一方面尽力调伏自相续，另一方面也要发殊胜的愿：兴盛佛法、利益众生。上师如意宝经常开示：菩萨的百万大愿全部可以包括在《普贤行愿品》的十大愿王中，十大愿再归纳就是兴盛佛法和利益众生。这个教言法王起码讲过一百次，常住的老道友应该记得非常清楚。为了实现这个愿望，我们要心甘情愿舍弃自己的一切，无私奉献自己的身语意。

闻思佛法的目的就是兴盛佛法、利益众生。在座的道友多数都是二十到四五十岁的人，一般来讲十八九岁的人思想就比较成熟了，所以大家应该树立自己人生的目标。如果自己是个小孩子，可能也很难有什么大的目标；如果是为了治病、发财，那也不会有学佛的真正目的；但真正的修行人一定要有大愿：获得解脱，利益众生，这就是我们最大的目的。

好的学校总能培养出一些人才，但如果学生自己没有什么理想，也不一定会有什么作为。色达喇荣五明佛学院作为世界上著名的佛学

院，本来可以将每一位道友培养成对佛教有贡献的人才，但如果自己的发心是为了钱、为了名声，那么你就不可能对佛教有什么真正的贡献。所以，学佛一定要有良好的目标，相续中一定要有颗利益众生的心。虽然个人的能力有限，但在力所能及的情况下大家应该将佛教的甘露妙法尽心尽力向世人传播。所以，希望大家不要整天想着将来过美好的生活，也不要只是为了逃避现实生活而躲在这个山沟里，这些都没有意义。

目标树立之后，就要在守持清净戒律的基础上闻思修行，最起码也要坚持五六年，这样才有能力度化众生、弘扬佛法。刚刚学佛的道友不要着急去度化众生，否则在教化众生的过程中，很可能自己反被世间人“度化”了，有这种危险性。《大智度论》讲：“自不能度安能度人？如人乘船中流坏败，欲度他人反自没水；又如少汤投大冰池，虽消少处反更成冰。”有些人也太过分了，连佛教的基本道理还不懂，什么叫菩提心都不知道，就嚷嚷：“我要去给别人传法，我要去弘扬佛法！”这太不现实。弘扬佛法是很好，但要有相当的资格，就像具足了一定资格的人才能当老师，或者具足一定资格的人才能传播某种学问一样。

癸三、（如是宣说之果）：

若佛不出世，声闻已灭尽，
诸辟支佛智，从无依而生。

在诸佛不出世、声闻罗汉已灭尽的时候，诸辟支佛将在不依靠任何善知识的情况下靠自力而生起智慧。

辟支佛指缘觉，也叫中佛。缘觉不依靠善知识，他的智慧是无依而生的。《大圆满前行引导文》中说：“前一佛陀的圣教已经结束，到后一佛陀的圣教尚未出现之间，称为圣教空世。在此期间，除了具有因缘的福德刹土中有独觉出世以外，根本就不存在讲闻修行。”本颂的后两句在《般若灯论释》中译作：“然有辟支佛，依寂静起智。”《般若灯论释》的释文中说：“如《三密经》说：‘辟支佛依寂静故起实，智慧者由身心寂静为因故，智慧得起。’”由此可见，清辩论师只强调了发起智慧的因是身心寂静这一点。而月称论师则强调了“无依”和“寂静”这两点，如《显句论》云：辟支佛智不依善知识，唯依五蕴身心之寂静。

本颂虽然宣讲了获得缘觉果，但并不只是宣说缘觉的境界。实际上，缘觉所证的空性与菩萨证悟的空性相比，就像牛蹄迹里存留的水与大海的水一样，差别悬殊。本颂之所以不讲

菩萨果只讲缘觉果，只是以缘觉为例来说明修学中观即使今生没有得到解脱，在来世也必定能得到解脱。就像如果今生获得了无上大圆满法，即使此生未证悟，那在中阴或来世也一定可以解脱。《中观四百论》亦云："今生知真性，设未得涅槃，后生无功用，定得如是业。"《中观四百论》这个颂词很重要，不仅清辩论师的《般若灯论释》引用了此颂，在月称论师的《显句论》和果仁巴大师的注释中也都引用了。

有些人会问：缘觉既然是"无依"（不待因缘）而成就，又如何是"如是宣说之果"（即为何要观待前世串习般若空性为因缘）？其实缘觉的证悟也是依靠以前对中观法门的串习，缘觉前世对般若空性有所了解以后发愿："愿我在以后佛不出世、声闻灭尽的时候获得独觉果。"这样后世就无依而生起了智慧。由此可见，龙猛菩萨这个颂词直接宣讲了缘觉得果的情况，但间接却说明只要即生通达了中观，来世三乘的解脱都很容易得到。

对于修行人来讲中观见非常重要，不必说现量证悟空性，也不说在理论上彻底通达，单单对般若空性生起合理的怀疑也足以引导我们迅速获得解脱，如《中观四百论》云："薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。"

所以，大家一定要依靠各种理证生起中观正见。很多道友确实对中观法门下了功夫，有的甚至在一两年时间里已经真实通达了中观的无二正见。当然，只有一地以上的菩萨才能真实证悟中观，但凡夫修行人只要再三闻思修习，也一定能生起中观正见。有的上师也讲过：如果闻思久一点，又非常精进，那凡夫人也可以从理论上通达中观。如果打好了中观的基础，那么大圆满本来清净的见解也很容易通达，而没有通达中观却想依靠大圆满获得解脱就非常困难。全知无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中也经常引用《中观根本慧论》的颂词来印证大圆满的本来清净见。而且，一旦通达了中观，对佛法的信心就会越来越增加，对世间法的希求则会渐渐息灭，而利他的大悲心则无勤生起。

了知此理以后，大家应力求生起中观正见及中观的证悟，这并不是不可能。"文革"期间藏地的环境极其恶劣，善知识无处寻找，佛法的只言片语也得不到，但就在那样的情况下，许多高僧大德依靠稳固的般若空性见解修行不辍，最终获得了解脱。尤其是有些密宗行者，他们在监狱里获得了虹身成就，这样的事情相当多。所以大家对中观法门要精进闻思修习。

总之，只要我们的相续中种下了般若空性的种子，很有可能即生现前解脱；不行的话，中阴时也可依靠空性法门的修习获得解脱；再不行的话，来世也一定会现前空性的证悟。

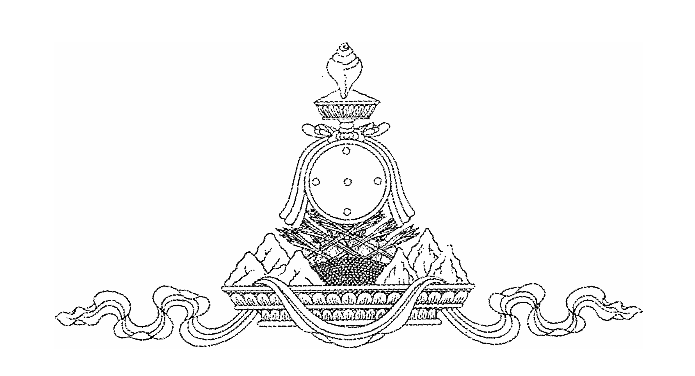
壬二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云："极勇猛，色非是我非是无我，乃至受想行识非是我非是无我，若色受想行识非我体非无我体，是名般若波罗蜜。"

《空寂所问经》云："一切众生，竖我见幢，张无明帆，处烦恼风，入生死海。诸佛大悲，张大教网，捞漉天人，置涅槃岸。"

经云："无我无众生，无人无受者，但众缘名身，佛得如是解。""不二安隐门，能破诸邪见，诸佛所行处，是名无我法。"

《中观根本慧论·观我法品》传讲圆满



十九、观时品

戊四、（抉择时间为空性）分二：一、破时间自性成立；二、破彼之能立。

《中论》学习到现在，法我、人我、有实法已抉择为空性，现在要把时间也抉择为空性。人们多认为时间存在，口头上说："昨天、今天……"心里也想："我的时间太紧张了……"这在人们心目中已形成了牢固的概念，所以佛陀也随顺世人的观念说时间存在，如：三世、无量劫……但时间只不过是名言假立而已，在真实胜义中时间并不存在，如《般若经》云："过去不可得，未来不可得，现在不可得。""三时平等性故。"

只是以教证说"时间不存在"，恐怕难以当下遣除世人对时间严重的耽执，故以中观理证观察时间非常有必要。在学习中观的过程中，我们的实执很容易被打破，打破了实执也就打破了对现实生活根深蒂固的耽执，没有耽执修行自然会非常成功。但大家要知道，虽然在听受中观法门的时候会有一些空性的感受，但这种感觉一会儿就会烟消云散。这不是别的原因，就是因为无始以来我们总在串习实执，而不曾串习过空性的缘故。所以大家应长期闻思修空

性法门。

己一、（破时间自性成立——观时品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、（以理证广说）分二：一、破三时自性成立；二、破自性成立之能立。

辛一、（破三时自性成立）分三：一、破现在未来时；二、以此理类推其他时；三、以此理类推其他法。

壬一、（破现在未来时）分三：一、破现在未来观待过去；二、破现在未来不观待过去；三、彼等摄义。

癸一、（破现在未来观待过去）分二：一、破过去时有现在未来；二、破过去时无有现在未来。

子一、（破过去时有现在未来）：

若因过去时，有未来现在。

未来及现在，应在过去时。

如果观待过去时才有未来和现在，那么未来及现在就应存在于过去时。

人们认为现在和未来的时间肯定存在。比如我正在讲经说法，这是现在；我明天要去什么地方，这是未来。下面以观不观待过去来打破对现在和未来的执著。

“若因过去时，有未来现在。”“因”就是观待。如果说要观待过去才有未来和现在，那么“未来及现在，应在过去时。”本颂前两句是对方的承认，后两句是发太过。在名言中，一个法要观待其他法而成立，那它就一定要和所观待的法同时存在，比如这边和那边、大和小、长和短……同样，现在和未来要观待过去就要在过去存在，如果在过去不存在就没办法观待。

但这有很大的过失。为什么呢？如果现在在过去存在，那么现在就跟过去成了同体，这就有现在成了过去以及过去还没有过去等过失；如果未来在过去存在，那就有过去还没有产生以及未来已经过去等过失。换句话说，过去就如昨天，现在就如今天，未来就如明天，如果今天和明天要观待昨天才有，那么今天和明天就要存在于昨天，否则便无法观待，这显然不合理。

或许有人会想：父子也是互相观待，但先有父后有子，既然如此，现在和过去不必同时也可以观待。但这种观待只是假立，故父子可不必同时；而真实的观待必须两个事物同时存在。在过去的时候未来和现在并不存在，那又怎能观待？石女的儿子不能观待柱子，虚空中的鲜花不能观待人，同样未来和现在不能观待过去。

子二、（破过去时无有现在未来）：

若过去时中，无未来现在。
未来现在时，云何因过去？

如果在过去时中没有未来及现在，那未来及现在怎么观待过去呢？

对方为了避免上述过失，转而说在过去中并无现在未来。那请问：在过去的时间中未来和现在不存在，它们怎么观待过去呢？无法观待。能观待的法不存在，所观待的法即使存在也无济于事，就像石女的儿子一点都不存在，虽然柱子存在，但石女的儿子能不能观待柱子呢？当然不能。因此，在过去中没有现在和未来的承许不合理。

全知麦彭仁波切说过，时间只是人们的分别念假立而已，只有依靠某个事物才能安立三时。比如瓶子还未产生叫未来的瓶子，瓶子已经产生而相续未灭称为现在的瓶子，瓶子产生以后灭尽了称为过去的瓶子。所以，只有依靠瓶子等事物，才可以安立过去、现在、未来，而三时自己的本体丝毫也不成立。《中论释·善解龙树密意庄严论》云："它们（指三时）之间的差别，是以现在的一个瓶子的毁灭、驻留以及能够产生的角度而安立的，而时间自身的本体丝毫也不成立。"正因为时间是在瓶子的不同阶

段上安立的，所以人们执著的时间只不过是分别念或语言的虚构而已，除此之外真正的时间本体根本不可能存在。

或许有人认为：过去和未来的确不存在，但现在应该存在。人们总认为一切法正在显现的"现在"是存在的，比如我"现在"正在讲经说法。但对所谓的"现在"观察时，除了心的安立和口头的表达以外根本没有真实性。

时间是这样，一切诸法也是如此。当我们以中观理证的分析从而对万法皆空的道理生起了不可退转的信心，这就说明有了中观的见解。法王如意宝宣讲过这样的教言：通过中观的观察方法了达外境及心都丝毫不可得，这是大中观；通过安住的方法认识心的本性，这是大手印；通过分辨心和觉性从而认识心的本来面目，这是大圆满。这个教言很短，但内涵却相当深刻。

癸二、（破现在未来不观待过去）：

不因过去时，是故无二时。

不观待过去时就不会有未来现在二时。

有人认为：时间独立存在，未来的时间在未来的位置上，现在的时间在现在的位置上，过去的时间在过去的位置上，未来和现在不需要观待过去。

这种观点更不合理。因为，直接观待过去的正在停留的阶段称为现在，间接观待过去的还未出现的阶段称为未来。《显句论》说：过去是现在的直接观待因，因为它对现在的出现有直接的作用；过去和未来中间隔着现在，它对未来的出现有间接的作用，所以过去是未来的间接观待因。这也是人们共同承许的道理。因此，三时并不像三根柱子那样孤零零地存在，而是彼此互相观待，如果互相不观待则不可能独立自主存在，因为离开了过去，再没有任何理由可以令现在未来成立。

癸三、（彼等摄义）：

既无未来时，亦无现在时。

既没有未来的时间，也没有现在的时间。

未来和现在观待过去不合理，不观待过去也不合理，除此之外它们也无法成立；而瓶等事物现在存在以及未来能够产生也只是“现在”“未来”的假立依靠处，并不能真实成立这两个时间。所以，未来和现在不存在。

这里虽然只是遮破未来现在二时，并没有直接破过去，但过去时也没有自体。《中观四百论》云：“过去若过去，如何成过去？过去不过去，如何成过去？”

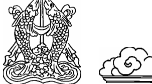
既然三时都不存在，那认为时间有本体只




不过是分别念的假立。如果谁能出示具有说服力的证据，那我们也可以相信时间存在。但它毕竟无有本体，所以不可能有说服力的证据。就像石女的儿子，即使想方设法安立也无济于事。所以实有的时间根本不存在。

要真正打破对时间乃至万法的实执必须要长期努力。仅仅闻思一两年或几个月很难树立起真实的定解，所以初学者很难不受外境的影响。而在学院呆过十年八年的人出去还是不会受太大的染污，毕竟佛法的串习比较深厚。就像一些老党员，一生都在唯物主义的教育下成长，不管冬夏总是戴着“红军帽”，见解也很牢固，谁说也不改。

前段时间有个居士打电话过来说：“我已经皈依一年多了，对学院有很大的信心，我每天上午看书，下午……”听了以后我都非常惭愧，好像闻思修了好多年还不如他。但到现在已经过了几个月，他一直没来电话，我给他打了一个电话后才知道，这几个月以来他基本没有看书，信心、精进都不怎么样了。而长期呆在学院的道友，虽然大的进步不敢说，但的确不容易退失。外面的人虽然偶尔有一些信心和精进，但由于环境的影响所以很难持久。就像《入菩萨行广释》所讲的那样：“凡夫的念头刹那刹那



变化不停，尤其是学佛修正法的意念，如同闪电，只有一刹那，非常的短暂、偶然。”全知无垢光尊者临圆寂时说：凡是随学我的人，一定要长期依止善知识，长期依止寂静处。修行佛法确实要有这样的品性。

壬二、（以此理类推其他时）：

以如是义故，则知余二时。

以上述的观察方式类推，则可了知观待其余二时的时间也不成立。

“余二时”指从其他两个时间的角度进行的观察：以现在作为所观待的法来遮破过去未来，以未来作为所观待的法来遮破过去现在。

具体破法就是前一科判“破现在未来时”的方式。首先遮破未来过去二时。请问：未来过去观不观待现在时？如果承许观待现在时，那么未来过去应该在现在时中存在，这样便有现在变成过去未来的过失；如果说未来过去在现在时不存在则不合理，这就像石女儿无法观待柱子那样，未来过去根本没办法观待现在。如果承许不观待现在时，那么未来过去也就无法成立。所以，未来过去只是分别念以及口头上的说法而已，实际并不成立。

其次遮破过去现在二时。请问：过去现在观不观待未来？如果说观待，过去现在就在未

来中存在了，这样便有很多过失；如果未来中不存在过去现在，也就无法观待了。如果说不观待，那么过去现在就无法成立。

本论对过去作为所观待从而遮破未来现在的道理作了较广的论述，以现在和未来分别作为所观待也可以同样推理。这样，未来、现在、过去三时就全部被遮破了。对时间的遮破在《中观四百论·破时品》中也有深入的分析，大家可以参考。

另外，《量理宝藏论》从名言的角度承认现在刹那。比如以最尖锐的针迅速穿透一百张纸，穿破每一张纸的时间可以安立为一个刹那，而正在穿破这张纸的刹那就是现在，这个现在的刹那是无分的、是存在的。但这样的现在刹那却经不起胜义观察。这个刹那其实就是穿破一张纸的时间，而这张纸的上下微尘绝不会是一体，上面有上面的微尘，下面有下面的微尘。既然如此，针尖接触上面微尘的时间和接触下面微尘的时间就不会相同，这就说明这个刹那还可以分，这样一来，所谓的现在刹那也就不成立了。

我们执著的东西很多，归纳起来就是有实法、无实法的执著或者人我、法我的执著。打破这些执著的理证完全是龙猛菩萨凭自力宣说

的。我们并不强迫任何人去接受《中论》的这些推理，但任何哲学家、科学家却不得不承认这些推理。因为只要是智者就应该勇于面对真理，如果面对事实却拒不接受，甚至还要扭曲真理，那就不是智者的所为了。作为佛教徒，如果我们能完全通达中观的密意，那么在不信佛教或者虽信仰却不明空性真理的人面前，我们就可以用颠扑不破的理证把他们如山般的邪见彻底摧毁。这也是我们闻思中观的必要性。

壬三、（以此理类推其他法）：

上中下一异，是等法皆无。

上、中、下以及一、异等法都不存在。

以抉择三时不成立的观察方式可以类推他法，比如上等、中等、下等，欲界、色界、无色界，上根、中根、下根，善、恶、无记，左、中、右，好、中、坏，聪明、中等、愚痴……这些互相观待的法皆为空性。

以上中下三根为例。上根和中根观不观待下根？如果说观待下根，那么下根就应具足上中根，这样下根者就成了上中根；如果说虽然观待，但下根并不具足上中根，那所谓的观待也就成了虚言。如果说不观待下根，那么上中根就无法安立，因为下根是上中根安立的基础。这样便遮破了上根和中根。之后，又可以同样




遮破上根和下根、中根和下根。这样一来，三根都无法成立了。

不仅是三种根基，世间所有互相观待的三法都可以用这种推理来观察。因此，千千万万互相观待的三法都只是众生分别念的安立，其本质完全不存在。

依上面的理证类推可以将一个以及多个之法都抉择为空性。“异”字在藏文中不明显，它应该是二三或更多的意思。

辛二、（破自性成立之能立）分二：一、破能立之量；二、破能立之物。

壬一、（破能立之量）：

不住时不得，而于可得时，
驻留不可得，云何说时量？

不驻留的时间上不可得时量；只有在驻留的时间上才可得时量，但驻留不可得。既然如此，怎么能说时量存在呢？

这里的能立之量，就是时间单位，也就是能量；而所量则是指时间。时间单位能衡量时间，就像尺寸可以衡量布匹一样。对方认为：时间应该存在，因为时间的量：年、月、日、小时、分钟、秒……存在的缘故。如果时间不存在，这些时间单位衡量什么呢？

对方的观点好像有道理，但这也不过在世

俗名言中暂时可以成立，在胜义中仍然无法成立。如果时间单位成立，当然时间也可以成立，但时间单位如何成立呢？是在安住的时间上还是在不安住的时间上成立？如果说在不安住的时间上有时间单位，这显然不合理。不安住的时间，即生即灭，迁变不息，不会有刹那的驻留，这样的时间如何衡量？又如何在它上面建立刹那乃至日、月、年等时间单位？就像一件衣服，如果它存在，那我们可以用尺寸来衡量它；如果它不存在，那衡量什么呢？

如果说在安住的时间上建立时间单位，这也不合理，因为以现量比量都得不到产生以后一直不灭的时间。比如，真正观察所谓的今天，在迁流的小时、分钟、秒以外并没有一个驻留的“今天”。

本颂的推理方式有点特殊，希望大家好好思维。

壬二、（破能立之物）：

因物故有时，离物何有时？

物尚无所有，何况当有时？

依靠事物才有时间，离开了事物哪有时间？事物尚且不存在，更何况时间呢？

颂词的前两句是对方的观点。对方认为：时间肯定存在。依靠事物才有时间，离开事物




则不会有时间；既然瓶子等事物存在，那么瓶子的过去、现在和未来必定成立。

中观宗破曰：“物尚无所有，何况当有时？”但事物尚且没有，怎么会有时间呢？从因上观察，瓶子、柱子等法非自生、他生、共生、无因生；从体上观察，任何法不成立一体也不成立多体；从果上观察，有果无果皆不生，所以事物的本体不存在。既然事物的本体一丝一毫也不可得，那么依靠它的时间又从何而来？就像如果石女的儿子存在，也可以说他的相貌怎样；但他并不存在，那怎样描述他的相貌呢？所以时间无法成立。

总之，所谓的时间只是一种虚幻无实的法，胜义中根本得不到。

庚二、（以教证总结）：

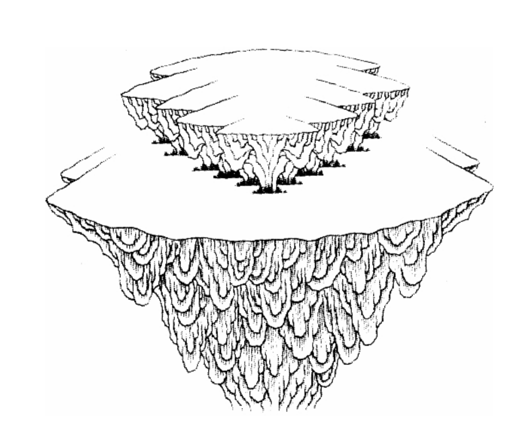
《放光般若经》云：“佛告须菩提：‘时非色法非无色法，非受想行识法，非无受想行识法；非生法，非无生法；非住法，非无住法；非异法，非无异法；非坏法，非无坏法；非受法，非住法，非出法，非无受无住无出法；乃至非老相，非病相，非死相，非青相，非啖相，非坏相，非散相，非无老无病无死无青无啖无坏无散相。须菩提，若非色非生非住非异非坏相者，是名般若波罗蜜。复次须菩提，若非色

非非色，乃至非受想行识非非受想行识者，时即非时亦非非时，若时非时非非时不可言说者，是名般若波罗蜜。’”

《妙臂请问经》云：“菩萨摩诃萨了知三世所有诸行。已起故，说名过去世；未起故，说名未来世；起时故，说名现在世。此现在世阴界入等住者，了知不住，何以故？一刹那时不住故。此一刹那即有起时，住时差别，以刹那不住速灭故，定无有时。”

《大象妙力经》云：“若法有自性，则声闻、缘觉、佛陀应能了知；且若恒常之法有，则智者不得涅槃，不灭戏论矣。”

《中观根本慧论·观时品》传讲圆满



二十、观因果品

己二、（破彼之能立）分二：一、破承许时间为能生果之俱生缘；二、破承许时间为果之生灭因。

本品抉择因果的空性。以本品的理论或者《十二门论》中观察有果无果的理论来观察，任何实有的因果都不可能得到。中观宗并不否认名言中如幻如梦的因果，但名言中如幻如梦的因果只能在众生的分别念面前存在，当能取所取彻底灭尽的时候因果就不存在了。

有些人经常讲“万法皆空，因果不空。”如果是为了劝诫人们信受因果，暂时这样讲也可以。但真正观察时，既然在胜义中万法都空，那为什么单单因果不空呢？难道因果成了堪忍之法？佛经中处处说万法皆空，所以因果也应该是空性。说因果是空性并不会诽谤善有善报、恶有恶报的世俗名言。比如，梦中有人用刀砍我的手，刀子是因，我当时的疼痛是果，这种因果完全可以建立。梦毕竟不是实有的，虽不实有但又可以显现因果，这就说明本体空性不会妨害世俗显现。

中观宗不同于持断见者，他们不分胜义和世俗，一味否认前世后世等业因果；而中观宗

却承认世俗中如幻如梦的因果，只是承许在胜义中因果与阳焰无别，毫无自性。

庚一、（破承许时间为能生果之俱生缘——观因果品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分四：一、观察因果二者而破；二、观察果之本体而破；三、观察因之本体而破；四、彼等摄义。

壬一、（观察因果二者而破）分四：一、观察因有无果而破；二、观察能力而破；三、观察时间而破；四、观察作用而破。

癸一、（观察因有无果而破）分四：一、因缘和合有果不合理；二、因缘和合无果不合理；三、因缘和合中有果不可得；四、因缘和合中无果则因与非因相同。

子一、（因缘和合有果不合理）：

若众缘和合，而有果生者。
和合中已有，何须和合生？

如果在众缘和合中已有果法，而后方有果法产生，既然和合中已有果法，又何须因缘和合而生呢？

因缘和合生果是一种普遍的认识。有人认为因缘和合之所以能生果，是因为在因缘和合中果已经存在。比如，正是因为种子、阳光、水分、农民的勤作等因缘和合中先有苗芽，苗

芽才能产生。这主要是数论外道的观点，他们认为果法在因位中先以不明显的方式存在，之后才产生果法。

这种观点是不合理的。《显句论》说：盘子里本来具足了酸奶，就不必再具足了。同样，如果因缘和合中本来就有果，那就不必生果；如果有了果还要生，那就有无穷生、无义生等过失。

另外，如果果法在因位中已经有了，那它与因是无二无别还是他体？如果是他体，以可见不可得因就能遮破，因为在因法中根本见不到他体的果法。如果是一体，那么除了因法以外就不应该再另有果法，但实际上因法与果法毕竟是不同的。并且，如果因即是果，那吃食物就成了吃不净粪，穿衣服也成了穿棉花种子，如《智慧品》云："因时若有果，食成啖不净；复应以布值，购穿棉花种。"

子二、（因缘和合无果不合理）：

若众缘和合，是中无果者。
云何从众缘，和合而果生？

如果在众缘和合中没有果，那如何从众缘和合中生果呢？

胜论外道及某些内道宗派认为：在种子、地、水等因缘和合中并没有苗芽，和合以后才



产生果法。

这种观点也不合理。为什么呢？因为如果在众缘和合中无果，那和合以后也不可能生果。《显句论》说：既然沙中本来没有油，那具足多少这样的因缘也不会生油。《澄清宝珠论》云："纵然以亿万因缘聚合，本来无有之法，不能使彼转变成为有者，如聚何种因缘，亦不能使兔角变有者。无者不观待任何法也。"比如，一百个人每个人都没有钱，那他们聚合后也不会有钱。所以，种子上没有芽，水里面也没有芽，阳光里也没有芽……既然在分开的各个因缘中都没有芽，那它们的和合中也不会有芽。

子三、（因缘和合中有果不可得）：

若众缘和合，是中有果者。
和合中应有，而实不可得。

如果众缘和合中有果，那么和合中应该有果可得，而实际却不可得。

对方认为众缘和合中有果。破曰：如果和合中有果，那果法就应该可得，但果法不可得之故，所以因缘中没有果法。比如，如果在种子、地、水、阳光、农民的勤作等因缘中存在苗芽，就应该可以得到，但实际上却得不到苗芽，所以因缘中不存在苗芽。

如果对方进一步狡辩：芽等果法并不是没

有，只是有不可得的原因作障碍才不现。

但这些不可得的因素根本不存在。《显句论》中明确宣说了八种不可得的原因：一、远而不可得。如鸟飞得很高，因为太远而不可得。以前在美国时，上师如意宝一家三人乘坐一架私人飞机飞入高空，我们在地面上都看不到了。二、近而不可得。如敷在眼上的眼药以及组成眼根的色法，因为太近而不可得。三、细而不可得。如微尘因为特别细而不可得。四、错乱而不可得。根识被眼翳染污以后，不能见到外境的真相而显现毛发；或者在捏着眼睛时不见真月而见到二月。五、坏根而不可得。眼根坏了以后全然不见外面的色法。六、阻隔而不可得。被墙壁隔开以后，眼根不能见到墙外的东西。七、不现身不可得。鬼神等不以色法的形象出现，凡夫人就看不到。八、心专注不可得。当一心一意专注在某个事物上时，其他事物虽然显现，但却视而不见，听而不闻。如果存在这八种原因中的一种，致使不能得到芽等果法，那我们也不否认因缘中有果。但哪一个原因存在呢？远而不可得吗？种子就放在眼前；近而不可得吗？不远不近……这八种不可得的原因都远离了，但却得不到果法，这就说明因缘中根本没有果法。

总之，以可见不可得的理论可以轻易遮破因缘和合中有果的说法。

子四、（因缘和合中无果则因与非因相同）：

若众缘和合，是中无果者。
是则众因缘，与非因缘同。

如果众缘和合中无果,那么众因缘则与非因缘相同。

如果在因缘的聚合中不存在果，那么因缘就成为非因。为什么呢？因为因和非因是观待有无果法安立的，比如油菜籽里有油，所以它是油的因；沙子中没有油，所以它是油的非因。因此，既然因缘也像非因一样不存在果法，那因缘就成为非因了。

当然，有部、经部、唯识三宗都不承认“因缘和合中无果则因与非因相同”，他们认为因与非因之间有很大差别，一些中观论典将这些差别归纳为三点并一一破斥：

首先，他们认为因能生果是一种自然规律。比如，当水、土、阳光等因缘具足时青稞的种子就可以产生苗芽，而具足再多因缘沙子中也不会产生一滴油，所以因不等同于非因。但这种说法不合理，自然规律毕竟只是分别念假立，在胜义中并不成立。

其次，他们认为因能生果是现量所见。比

如，农民春种秋收完全是现量所见。这也不合理，因为根识现量只是世俗，在胜义中现量所见完全不成立。

最后，他们认为因有生果的能力，而非因不具有生果的能力。但因和能力是一体还是他体？如果是一体，那么独立的种子就应当能生果，因为种子本身就具有生果的能力；如果是他体，那么生果就不用种子了，因为能力才是果的生因。因此，对方的观点不合理。

对方所谓的自然规律、现量所见、生果的能力等能立都与所立一样不能成立。

这样遮破之后，或许有人会问：那是不是中观宗不承认因缘和合生果？不是。中观宗在这里是从胜义的角度破斥因缘生果的，并不遮破世俗中的因缘生果，因为世俗中的生只是如幻假立的无自性生，并不是真正的生。这种生以名言量可以成立，如果破斥了这种生，那世俗中造善业、恶业后因缘聚合时感受快乐、痛苦等因果规律也就被一概否定了。

癸二、（观察能力而破）分二：一、因给果能力不合理；二、因不给果能力不合理。

子一、（因给果能力不合理）：

若因与果因，作因已而灭。
是因有二体，一与一则灭。

若因法提供给果法能力以生果，在作因之后灭尽，此因即有二体：一是提供能力之因，一是灭尽之因。

“若因与果因，作因已而灭。”“与”的意思是给予或提供。这里提到了对方对因法的两个观点：一个是与果能力，一个是刹那灭。他们认为因法能够提供能力让果法产生；而因在提供了生果的能力后就灭尽了。这是成实论师的观点，世间人也可能会有类似的认识，比如父母留了一些财产给子女便死去了。

乍看之下，可能会觉得这个观点有一定道理。一方面因要为果法提供能力，这才能叫因；一方面因又要灭尽，因为它本身是有为法。比如一粒种子，如果它不提供能力，苗芽凭什么生起？正因为它提供了能力，苗芽才能生起；并且，当苗芽生起时种子一定要灭尽，是有为法故。

“是因有二体，一与一则灭。”如果是这样，因就有两个本体，如《显句论》所说：一个是给果法提供能力的本体；一个则是灭尽的本体。但这显然不合理。

对于“二体”，在贡日江村[7]的《中观略义》

[7] 贡日江村是宗喀巴大师中观见的真正领悟者，他的《中观略义》只有二十五品，第一品和第二十七品都没有。

中是以常断的方式发太过的。他在《中观略义》中说：若因法给果法能力后灭尽，则有常断的过失。果法存在时若因已灭尽，因就无法给果提供能力，因要给果法提供能力必须在果位时存在，但存在就成了常有；而因法本身是有为法，刹那即灭，灭则成了断。同一个因法既是常又是断，如是则有一个法具有两个相违的本体的过失。

子二、（因不给果能力不合理）：

若因不与果，作因已而灭。
因灭而果生，是果则无因。

如果因法不给果法能力，只是在作因之后自行灭尽，因灭了果法才产生，此果法就成了无因。

“若因不与果，作因已而灭。”对方认为，因法对果法不提供能力，只是在作了因以后就灭尽了，比如青稞种子并不提供能力给苗芽，只是在作因后即灭尽。“因灭而果生，是果则无因。”“因灭”是指作了因以后灭尽。如果在前因灭尽以后才生起果法，那么在果位时既没有生果的能力又没有因的本体，这样一来果法就成了无因。

所谓的因果，一定是因在前果在后，而且是因灭尽以后才生果，这似乎没有什么过失。

但详细观察时却有无因生果的过失。为什么呢？因为在果位的时候，因法跟石女的儿子和龟毛兔角没有任何差别，一点也不存在，那果法只能是无因生了。《中观庄严论释》中说了很多无因生的过失：由于丝毫不观待其他因的缘故，应成恒时有或者恒常无……

因法给果法提供能力则有"因有二体"之过，不提供能力则有无因生的过失，而除此以外又没有第三种生果方式，由此可知因果在胜义中没有丝毫本体。这就像芭蕉树越剖析越会显露它的不实一样，以胜义的理论观察因果时，越观察越暴露出因果的无实。

癸三、（观察时间而破）分二：一、因果同时不合理；二、因缘和合前有果不合理。

子一、（因果同时不合理）：

若众缘合时，而有果生者。
生者及可生，则为一时俱。

如果在众缘和合时有果法产生，那么所生之果与能生之因则成了一时俱有。

对方认为，因缘聚合以后产生果法不合理，但在因缘聚合的同时却可以生果，比如在地、水、种子等因缘和合的同时芽便产生了。《显句论》以比喻宣说了对方的观点：就如灯和灯的光是同时、太阳和太阳的光是同时、火和火的

热是同时一样，因果也是同时的。

没有详细观察时可能会觉得这种观点很合理。比如灯一亮不就有光了吗？随着阳光、水、土和农民的勤作等因缘的具足，苗芽不是一直在成长吗？但真正观察，因果同时是不合理的。一般来讲，在因缘聚合以后才有果，因为它要依靠因缘产生；而如果因果二者是同时，那么因法就没有必要了，就像儿子生了以后还需要父母再生，庄稼成熟了以后还需要农民耕耘一样。

并且，同时的两个法不会有任何关系。在因明当中，因和果是彼生相属，它们一个在前一个在后，形成彼彼所生的关系。如果两者同时存在，则成了毫不相干的他体法，它们之间要安立因果关系显然不合理。

子二、（因缘和合前有果不合理）：

若先有果生，而后众缘合。
此即离因缘，名为无因果。

如果先有果法产生，而后才有众缘和合，那这个果法就离开因缘了，这样的果法即名无因之果。

数论外道认为：在因缘具足之前果法就已经存在了，只是随着因缘将原先就已存在的果法重新引出而已。就如暗室里本来就有瓶子，

但谁也看不见，后来用灯一照就看见了；或者山里本来具足宝藏，只有在因缘成熟以后才能开发出来。

这种说法不合理。如果果法的本体早已产生，而它的因缘后来才具足，这就说明果法的产生是离开因缘的，这种果就叫无因之果。但没有因的果在世界上并不存在。月称论师在《显句论》中说：如果没有因的果可以存在，那么石女的儿子和龟毛兔角也应该存在。因此，先有果之后才有众缘和合是不能成立的。

我们经常说“石女的儿子”，刚来学院的道友也许会认为“石女”就是指石头做的女人像，但“石女”不是这个意思，“石女”是指先天不能生育的女人。中观师常讲的虚空中的鲜花、石女儿、龟毛、兔角都是不存在或空性的比喻。一般来讲这些法都是不存在的，但以众生的业力或佛菩萨的加持也会有特殊的情况，但特殊情况不能代表一般情况。龙猛菩萨也说过：在佛教中，特殊情况与一般情况要分开。

在七八十年代青海有一位叫莫给桑屯的人经常在广播里讲藏文文法，有一次他说：“经论里总是说没有龟毛兔角，但兔角其实是有的。札什伦布寺的门上就挂着一只兔角。”《中观庄严论释》中说马角不存在，但个别马也有角，

以前在我家乡就有一匹长了角的马。一般人的头上不会长角，但朗达玛[8]的头上就长了一只牛角，据说他总是用绸缎把角裹起来。

这些特殊的情况在汉地也有。以前萨迦班智达到扬州去见皇帝的时候给皇帝讲：龟毛兔角是不存在的。皇帝却拿出一个龟壳让萨迦班智达看：“如果乌龟没有毛的话，那这个龟壳上为什么全是毛？”萨迦班智达说这个乌龟是菩萨为了度化众生才示现的，它的龟壳上面还有很多佛像，而一般的乌龟是没有毛的。这时候皇帝就很惭愧，因为他虽然保留了很长时间，但一直没有察觉龟壳上有佛像，只发现龟壳有毛。

癸四、（观察作用而破）分六：一、观察因变为果而破；二、观察灭不灭而破；三、观察见不见而破；四、观察接触不接触而破；五、观察空不空而破；六、观察一体他体而破。

子一、（观察因变为果而破）：

若因变为果，因即至于果。

是则前生因，生已而复生。

如果因直接转变为果，那么因就迁移至果法中了。这样一来，之前已经生果的因就仍能再生果法。

[8] 朗达玛：古代藏地一国王，其前世为牦牛。

有的注释说这里的对方是数论外道，但其他的论典中并没这样讲，大家可以观察。

对方认为：观察因法是否提供能力毫无必要，因为从本体上讲，从因到果并没有什么改变。也就是说，所谓的因生果就是因直接变成果。就如一位舞者，上午穿罗刹的衣服，下午换上阿修罗的衣服，虽然服饰有变化，但舞者还是舞者；再比如一粒种子的后后相续就是种子的果，但这些果是由因转变而来的，并没有其他本体。

“若因变为果，因即至于果。”如果是因变成果，那么因就到达了果的位置，也就是说果和因的本体没有什么差别。比如，因为是种子变成芽，所以种子的本体应该到达芽上。当然，从未经观察的一个相续来讲也有一些道理，比如：我从家里来到经堂，我还是我；我从前一世来到这一世，我还是我；青稞的种子变成苗芽乃至果实，青稞还是青稞。但从胜义的角度来看，这种观点显然是不合理的。因为，如果因真的可以变为果，因就成了恒常，但在整个世间恒常的法根本得不到。《中观四百论》云：“无有时方物，有性非缘生，故无时方物，有性而常住。”

另外，我们还可以从以下两个方面来观察：

因舍弃自己的本体还是不舍弃自己的本体变为果？

如果因舍弃自己的本体以后变为果，那因就不是果了，这也就谈不上是在一个本体上实现从因到果的转变。比如，如果灰色的种子舍弃自体而变为绿色的芽，由于绿色和灰色并不是一个本体，也就成立不了因迁移到果上。如果因不舍弃自己的本体而变为果，那就有可见不可得的妨害。比如，如果灰色的种子不舍弃自体而转变为芽，那就应该在芽上能看见灰色的种子，但人人都知道苗芽上并没有种子。所以，不论因舍不舍弃自体变为果都不合理。

此外，即使像对方承认的那样因可以直接变为果，也会有“前生因，生已而复生”的过失。因为能生因直接变成了果，所以它还能生果，因为因的本质并未改变。比如种子虽然已到了芽上，但它毕竟还是种子，所以仍能继续生芽。

如果对方想避开这个过失，转而认为虽然因变为果，但因并不能再生果，那就有“无常”的过失。“无常”本来不是过失，但在对方的承许中有因果一体不变的“常”性，所以说之前的因能生、之后的因不能生就与“常”的承许相违，因为有能生和不能生两个相违的阶段之故。

子二、（观察灭不灭而破）分二：一、灭不合理；二、不灭不合理。

丑一、（灭不合理）：

云何因灭失，而能生于果？

因法都灭失了，怎么能产生果法呢？

有人认为：因还在果则不能生，因灭了以后果才能生起，比如青色的苗芽就是在灰色的种子灭尽时才生起的。

“云何因灭失，而能生于果？”因法已经灭失了，它怎么还能生果呢？从表面看，中观宗的回答只是是一个简单的疑问句，但实际上已经遮破了对方的观点。为什么呢？因为，因灭了也就不存在了，它跟石女儿和兔角没有什么差别，不存在的法又如何能生果呢？《显句论》说：如果不存在的东西还可以作为因而产生果，那么石女的儿子也应该能生儿子了。

丑二、（不灭不合理）：

若因果相关，因住果岂生？
若因果无关，更生何等果？

如果因果相关联，那么因法就应住在果中，但这又岂能生果呢？如果因果之间无有关联，那又能产生怎样的果法呢？

“相关”就是有关系，可分为柱子和柱子的无常、火和火的热性这样的同体关系；小鸟

住在树上、水果放在桌子上这样的能依所依的关系；以及人和人的财物这样的我和我所的关系等。

有人提出：果法并非以因法灭失而生，而是由因法未灭而生。但这种说法也不合理，假如因法不灭可以产生果法，那么因果之间要么有关联要么无关联。

如果因果之间真正有关联，那么因法必须安住在果法上，但这样因又怎么能生果呢？既然果已存在，那果就不需要因来产生它了。并且，当果法生起的时候，因法仍然安住在果法中没有任何变化，这也不成立，如《中观四百论》云：“诸法必变异，方作余生因。”

如果因果之间无有关联，那更不合理。没有关联的两个法就像东山和西山一样，根本无法成立能生所生的因果关系。如果没有关系也成了能生所生，那按月称论师的说法就有一切生一切或者一切不生一切的过失。这样的话，柱子也能生瓶子、石头也能生牛粪……但根本不会有这样的事情。

既然因和果之间有无关联都不成立，那就应当了知，从本以来就根本不存在所谓的因生果，这就是真正的实相。而且，在圣者入根本慧定的智慧前也不可能有生，没有生也就没有

住，没有住也就没有灭。所以，从实相上讲，所谓的因果关系从来没有成立过，因为它们本来不生、不住、不灭。心也是如此，依靠这些方式去推理就会知道，痛苦、快乐等一切分别心也是远离生住灭的。而有些对中观不是很通达，对大圆满的窍诀也不懂的人却认为真的有痛苦，但真正去观察：痛苦的因和痛苦关联也不生、不关联也不生……方方面面观察后就会明白，所谓的痛苦根本得不到。

子三、（观察见不见而破）：

因见不见果，是二俱不生。

不论因见到还是未见到果都不能产生果。

一般来说，“见”是指眼见色，而这里的“见”则是指缘或起作用的意思。那么，因是见到果而生果还是未见到果而生果？如果因见到了果法，即它能对果法起到作用，那么因在的时候果也就在了，所以果根本不需要因；如果因见不到果法，即它没有对果法起过作用，那因怎么能生果呢？就比如石女没有见过石女的儿子，那怎么生他呢？所以，不论见还是不见，因都不能生果。

在《般若灯论释》的颂词中并没有这两句，只是在长行文中以眼见不见境而破因果：“若此眼识以眼为因者，此眼为见已取境、为不见而

取境？二俱不然。若眼见而取然后识起者，识则无用；若眼不见而取者，色之境界则为无用。”此处“因”就是眼根，“果”则是眼识，“见”是眼根见境。

子四、（观察接触不接触而破）分二：一、观察三时接触不合理；二、观察有无接触不合理。

丑一、（观察三时接触不合理）分三：一、过去果与三时因接触不合理；二、现在果与三时因接触不合理；三、未来果与三时因接触不合理。

寅一、（过去果与三时因接触不合理）：

若言过去果，而于过去因，
未来现在因，是则终不合。

如果说果是过去的法，那么它与过去因、未来因、现在因终究不能接触。

“合”就是接触。过去的果与三时的因都不能接触。

首先，过去的果与过去的因不可能接触。因为过去的法已不存在，所以过去的因果不可能接触。其次，过去的果与未来的因也不可能接触，果已经过去，而因还没有产生，这也不可能接触。最后，过去的果和现在的因也不可能接触。果在过去，而因在现在，两个法一有

一无，怎么接触呢？也不能接触。

寅二、（现在果与三时因接触不合理）：

若言现在果，而于现在因，
未来过去因，是则终不合。

如果说果是现在的法，那么它与现在因、未来因以及过去因终究无法接触。

现在的果与三时的因接触也不合理。

首先，现在的果与现在的因接触不合理。比如鲜花现在已经存在，如果花的因也同时存在，那二者就不成因果关系了，又如何谈得上因与果接触呢？其次，现在的果和未来的因接触不合理。现在的鲜花只能从过去的因中产生，不可能从未来的因产生，否则就有果前因后的过失，就好像儿子已经降生而父亲还不存在一样。并且，现在是有、未来是无，有和无也根本无法接触。最后，现在的果与过去的因也不能接触。比如，去年的种子已经灭完了，而现在的鲜花还在，二者显然不能接触；或者，现在的活人和过去已死的人也不能接触。

寅三、（未来果与三时因接触不合理）：

若言未来果，而于未来因，
现在过去因，是则终不合。

如果说果是未来的法，那么它与未来因、现在因以及过去因终究无法接触。



未来的果与三时的因也无法接触。

首先，未来的果与未来的因无法接触。未来的因与果都不存在，跟石女的儿子没有差别，所以不能接触。否则，虚空中的鲜花与兔角也可以接触了。其次，未来的果与现在的因不能接触。未来的果在未来，现在的因在现在，时间不同的法不可能接触。并且，未来的果还没有产生，现在的法却已形成，如果这两者可以接触，那么兔角跟柱子就可以接触了。最后，未来的果与过去的因不能接触。在未来和过去之间隔着现在，二者怎么接触？并且，未来的果还没有产生，过去的因已经灭尽，这两者都是无实法，是无实法则根本不可能接触。

有人认为龙猛菩萨是佛教逻辑的创始者，而西方逻辑学由古希腊的亚里士多德于公元前300年开创，到了大约19世纪的时候，德国的哲学家黑格尔开创了唯心主义辩证逻辑学，后来马克思等人又发展了辩证唯物主义逻辑学。西方逻辑与佛教逻辑有天壤之别，为什么呢？因为西方的哲学家们仅仅依靠五根识以及分别念，这样最多能认识到事物发展的表面规律，对于甚深的缘起空性则根本无法触及，而龙猛菩萨依凭出世间的智慧和胜义理证抉择的是万法实相，所以这二者有着本质的不同。龙猛菩

萨观察胜义谛的佛教逻辑主要收集在《中观六论》中。

在抉择世俗名言方面，佛教也有非常多的论典，比如法称论师的《因明七论》及各大论师的注释。虽然佛教抉择世间名言的推理与西方逻辑有相似之处，但实际上却远远超胜西方逻辑，这并不是站在佛教的立场上的偏袒之词。在寻求真理的过程中，我始终觉得运用世间逻辑有很多问题无法解决，在遇到了佛教逻辑后才觉得找到了真理。所以，在学习的过程中大家要看看世间逻辑和佛教逻辑的相同点在哪里？不同点在哪里？中观的特色又在何处？这样分析后就能增上对佛法的信心。

丑二、（观察有无接触不合理）：

若不和合者，因何能生果？
若有和合者，因何能生果？

若因果不接触，因怎么能产生果法？若因果接触，因怎么能产生果法？

若因果没有接触，因怎么生果呢？不可能生果。如果从未接触过的法之间也有生的关系，那么石女的儿子也可以生果。

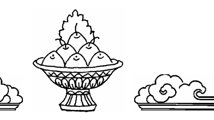
若因和果互相接触，因也不能生果。因为互相接触的法只能共同存在，既然果法已经存在，那就不必依靠因产生了；并且，共同存在

的因果互不相干，这样也就失去了观待的关系。

接触不接触的理论并不是抉择名言的理论，而是抉择甚深空性的胜义理论。不仅是世间人，即使是佛教的有实宗，也无法对接触不接触的问难给出正确的答案。所以，观察名言因果的时候不能用“接触还是不接触”，只能说“因缘聚合时可以生”。

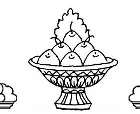
善有善报恶有恶报，饶益众生就会感受安乐，伤害众生就会感受痛苦，这是名言的无欺缘起。这与化学实验其实没有什么差别，在化学实验中，因缘一旦具足，反应物就会产生，这就是无欺的规律；同样，善业成熟就会获得安乐，恶业成熟就会感受痛苦，这也是必然的规律。可惜的是，为什么世人只承认化学反应，而不承认善恶因果呢？

在学习中观的过程中一定要通达这些问题，否则容易误入歧途，有些人喜欢说大话：“《中论》说因果不存在，三宝也不存在，一切都是空性的……”于是在行为上便不取舍因果。昨天有一个人给我打电话说：“我现在住于明空无二的境界当中，不需要因果了……”我在法王面前呆了这么多年，从来没听法王说过“因果不重要”，这根本不是法王如意宝的传统。上师如意宝说过：作为修行人，既要重视世俗的



善根，又要重视胜义的善根。胜义的善根就是安住于大中观、大圆满的境界，观修心的本性；世俗的善根就是念咒语、磕头、修加行以及听闻佛法等。上师如意宝还以比喻说明：骑马的时候，如果两只脚都蹬在脚蹬里，这样就最稳当；退一步来说，即使一个脚踏空，另一个脚还可以稳住。所以，大家应该同时修习世俗和胜义的善根，这样即使胜义的善法没有修成，也还有世俗的善法可以依靠。所以，希望大家重视因果法，千万不要误入歧途。

修行人是应该有一些修行的境界，但有些人整天讲“境界”，而闻思的智慧一点也没有，这样的愚笨者非常可怜。没有境界的人最爱炫耀自己的“境界”，真有境界的人却根本不会说自己的境界。所以，大家不要讲很多“境界”，应该好好取舍因果。大家一定要重视世俗的功德，还处在世俗中时就应该修一些世俗的善法。如果放弃世俗善法，只是从《般若经》、《大圆满》中拿一两句“没有因果”的句子来安慰自己，这只是自欺欺人而已，并没有多大意义。有些人就是这样，明明是自己懒惰，取舍能力差，反而还以这种方式安慰自己。不过学院里这种人不多，社会上比较多。希望大家不要学这些，应该随学上师如意宝的优良传统。



子五、（观察空不空而破）分二：一、离果不离果之因不能生果；二、因不能生空不空之果。

丑一、（离果不离果之因不能生果）：

若因空无果，因何能生果？
若因不空果，因何能生果？

若因中没有果，因怎么能产生果法？若因中存在果，因怎么能产生果法？

“若因空无果，因何能生果？”若因上根本不存在果，那这种以果法空的因能不能生果呢？根本不可能。《显句论》说：因上空无果，则与非因相同，非因岂能生果？《青目释》云：“以无果故因空，云何因生果？如人不怀妊，云何能生子？”如果因上不存在果也可以生果，那么石头也可以生黄金，柱子也可以生孩子，摄像机也可以生牦牛……

“若因不空果，因何能生果？”如果果在因上不空，也就是因上存在果，那怎么还要因来生呢？已经存在的果不必生。就像母亲已经生了儿子，那这个儿子就不必重新再生了。

丑二、（因不能生空不空之果）分二：一、不空之果不能生灭；二、空果不能生灭。

寅一、（不空之果不能生灭）：

果不空不生，果不空不灭。
以果不空故，不生亦不灭。

果法不空则不生，果法不空则不灭。因为果法不空的缘故，不生也不灭。

若认为：果法应该存在，因为果法有生有灭。破曰：不空的果和空的果都不能生灭。

首先，不空的果不能生灭。如果果法的本体不空，那它就不需要产生；如果果法的本体不空，那它也不会灭尽。其实这种不空的果法在世间是根本不存在的。万法的生灭以现量可见、比量可知，如果认为存在实有不空的果，那就等于否认了万法的生灭。

寅二、（空果不能生灭）：

果空故不生，果空故不灭。
以果是空故，不生亦不灭。

果法空的缘故不生，果法空的缘故不灭。因为果法不存在，所以不生亦不灭。

其次，空的果也不能生灭。空的果也就是不存在的果，这样的果不管聚集多少因缘也不可能产生；没有产生也就不会有灭尽。《显句论》云："如同虚空一般。"虚空没有本体，自然不会有最初之生；没有生，也就不会有中间的衰老和最终的灭亡。所以，如同虚空一般的果法无有生灭。

子六、（观察一体他体而破）分二：一、略说；二、广说。

丑一、（略说）：

因果是一者，是事终不然；
因果是异者，是事亦不然。

因果是一体，这种事终究不合理；因果是异体，这种事也不合理。

如果因和果就像火和火的热性一样是无二无别的一体，这不合理。谁会承认种子和芽是一体呢？如果因果像东方的瓶子和西方的柱子一样是别别分开的他体，这也不合理。他体之法没有任何关系，这样的法又怎么能成为因果呢？

丑二、（广说）：

若因果是一，生及所生一；
若因果是异，因则同非因。

如果因和果是一体，那么能生和所生就成为一体；如果因和果是他体，那么因则与非因相同。

这一颂具体解释因果一体或他体的过失。

如果因果是一体，那么能生和所生就变成一体了。大家都知道，依靠眼根产生眼识，如果因果是一体，那么眼根和眼识就成了一体；依靠父亲才有儿子，如果因果是一体，那么父亲和儿子就成了一体，但谁会这样认为呢？在月称论师的《显句论》、宗喀巴大师的《理证海》以及全知麦彭仁波切的《中论释·善解龙树密

意庄严论》都使用了这两个比喻，清辩论师使用的则是父子和火薪的比喻。

另外，如果因和果是一体，那么农民为了收获庄稼而辛勤耕耘就没有用了，修行人为了获得佛果而精进修持就失去意义了……如是有无穷的过失。

因和果是他体也不合理。如果因和果是他体，那么因就等同非因，如是则种子不能生苗芽，母亲不能生儿子；或者非因就等同因，如是则火焰能生黑暗。这里需要说明的是，所谓"他体"并不是像前天的种子和今天的苗芽这样非同时的两个法，学过《入中论》的人都知道：一者存在另一者不存在不能叫他体，两个事物的自相都存在才能成为真正的他体。

既然因果一体他体都不成立，而一体他体之外又没有其他安立因果的方式，这就说明胜义中根本不存在因果。

作为修行人，闻思修行应当齐头并进，一方面要通达理论，一方面也要实修。希望每位道友都不要落入一边。如果只是盲修，从来也不听课，这不是真正的修行人；如果只是闻思，从不修行，这也不是真正的修行人，大家也不能像学术界的人士那样，眼光总是向外观察，从来不内观自相续的烦恼，应该在谨慎取舍因

果的基础上修习空性。

最近很多道友都喜欢背诵了，这是个好现象，因为有无背诵对自己的影响完全不同。十年前我背了《量理宝藏论》，现在翻译的时候还是觉得特别熟悉。看着汉文的颂词，藏文就能直接浮现在脑海中。通过背诵论典还能在阿赖耶上熏习深厚的习气，这对生生世世都有非常大的利益。

壬二、（观察果之本体而破）：

若果定有性，因为何所生？
若果定无性，因为何所生？

如果果法决定有自性，那么因怎么产生它呢？如果果法决定无有自性，那么因怎么产生它呢？

本颂观察果有性无性都无生。

如果果法决定有自性，那因怎么会产生它呢？不会产生。比如，如果鲜花的自性真实存在，那就不需要种子来产生它了。《显句论》云：如果瓶子的自性已经存在，那再依靠因来产生就没有必要了。

如果果法没有自性,那因怎么会产生它呢?也不会产生。比如龟毛的自性决定是无，那么依靠多少因缘也无法令它生起。《显句论》云：如果果法的本体跟兔角一模一样，本来不存在，

那么即使依靠十万个因缘也不能产生它。

对于无自性，《中论释·善解龙树密意庄严论》里提到了镜中的影像。有人怀疑道：镜中的影像虽无自性，但它并不是无生，依靠因缘可以产生吧？对此我们回答：影像虽然可以产生，但这个影像的本体毕竟不能成立，既无本体，也就没有真实的生，此即无生；虽然是无生，但依靠因缘聚合又能产生。所以，在世俗中一切万法就像影像一样，应该成立无自性的缘起生。

有些人或许会觉得这里龙猛菩萨的偈颂与前面重复了，但事实并非如此。其实本颂跟"若因空无果……果不空不生……果空故不生……"三颂并不相同，虽然都在讲不生，但本颂直接观察果之本体，而前面则是从作用的角度观察不生。不仅是中观，大圆满也有这样的现象。没有深入研究的人也许会觉得："大圆满中很多法只是词句不同，意义都一样。"但只有在你深入研究、修行后才会知道，其实每一句都有不同的作用，都有不同的必要。

所以，作一些辨别是有必要的，如果没有详细分析，恐怕有的道友就会觉得：说'因果不存在'这一句就可以了。其实并不是这样。针对众生不同的增益分别，龙猛菩萨才从不同角度进行了分析。如果你想生起"因果无生"



的定解，就必须从方方面面断除增益。

壬三、（观察因之本体而破）：

因不生果者，则无有因相。
若无有因相，谁能有是果？

如果因不生果则不具有因的法相，如果没有因的法相，谁又能产生果？

这一颂是观察因的本体而破。

前面通过各种方式作了观察，因的确不能生果。《量理宝藏论》中说："因果即是能所利。"何谓因的法相？即是能对果进行利益的法，能对果的产生起到作用，就是因的法相。所以，因要成立为因，一定要能产生它的果。如果因不能产生果法，那这个因也就失去了因的法相。比如，如果眼根从未产生过眼识，那它就没有眼识之因的法相。不是因就无法产生它的果法。

道友们应该好好思维一下：因到底有没有生果的能力？当然，在如梦如幻的世俗中，因缘聚合的时候的确可以生果，但它绝对没有真实的生果能力。

壬四、（彼等摄义）分二：一、因缘和合不能生自他；二、和合不和合皆无果。

癸一、（因缘和合不能生自他）：

若从众因缘，而有和合法。
和合自不生，云何能生果？

如果说众缘聚合而有和合法，但和合法的自体都不生，又怎么能从和合中产生果法呢？

对方认为，并不是由某一因法生果法，而是由因缘聚合的和合法产生果法。比如，由种子、水分、温度等因缘的和合产生了苗芽。

但这并不成立。如果和合法的本体能够自己产生自己，那它产生果法也是合理的。但自己生自己有很大的过失：一方面没有必要；另一方面也相违，很多经典都提到自己对自己起作用是不成立的。既然和合法的本体不能自生，又怎么能生他呢？

或许有人会问：不自生为什么不能生他？眼根虽不能自见，但不也能见吗？这个问题以前讲过：这里所谓的“生”是指实有的生，如果是实有的生，那它首先就应该能自生，如果不能自生又怎么能生他呢？如本论第三品云：“是眼则不能，自见其己体，若不能自见，云何见余物？”

其实和合法的本体不仅不能自生，也不能从众缘中产生。既然和合法的本体不成立，它怎么能生果呢？《显句论》说：石女的儿子本身不成立，它能否生儿子？不可能。好比本体不成立的虚空、龟毛、兔角不能产生有实法一样。

在《般若灯论释》中此颂译为：“自体及众

缘，和合不能生。自体既不生，云何能生果？”长行文这样解释：“此谓和合不生于果。何以故？非实法故，譬如幻等。亦如提婆百论遮和合偈中说：‘一和合者无，诸和合亦无，若言是一者，应离因缘有。’”

《中论释·善解龙树密意庄严论》中还有非常好的推理：因法的和合一定要观待果法才能成立，不观待果法的和合是没有的。要观待果法，这个和合法就无法单独成立，因为在果法没有产生之前和合是不可能成立的。既然和合不成立，果法又怎么产生呢？

癸二、（和合不和合皆无果）：

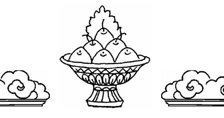
是故果不从，缘合不合生。

若无有果者，何处有合法？

因此果法不从因缘和合中产生，也不从因缘不和合中产生。没有果法，那何处有和合法呢？

通过前面的观察，大家会明白所谓的和合法只是一种虚妄分别而已，并不存在真实本体。比如在凡夫的六根识面前，葵花及其气味、颜色、形状的确要依靠因缘和合才会产生，但以中观理证详细观察时，这些都不成立。

果法也不会从因缘不和合中产生。世俗中，事物从和合中产生是合理的，哪里有不依靠因



缘和合平白无故产生的果法?

果法不从因缘和合中产生，也不从因缘不和合中产生，既然如此果法也就不存在了，而果法不存在，哪里会有和合呢?

虽然胜义中不存在和合，但在名言中却有如幻的显现。佛护论师说：我们遮破时间，遮破因果与和合，是否它们始终都不存在呢？并非如此。因为遮破的是自性的因果、和合及时间；而无自性的这些法并未遮破。宗喀巴大师的观点与佛护论师的观点基本相同，他在《理证海》中说：我们的所破是有实宗的实有观点，他们承认时间和因果实有；但我们并不遮破名言中的时间和因果，这些世俗缘起法并非所破。

如果学习《中论》时不分开二谛，那说因果不存在的时候人们就很容易误认为一切善恶果报的显现都不存在了。这样，在积累资粮方面就不会再精进了。全知无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中讲：“有谓因果悲福资，不了义法不成佛，言诸瑜伽士当修，了义无作如虚空，此等说法真可笑！此乃最重断见者，入于最深劣道中，破因立果诚稀有！”这确实是我们不愿见到的事情，其实闻思中观后应该更慎重地取舍因果，华智仁波切说过：我闻思中观的收获是什么？就是对各宗各派生起了清净心，且不堕

入名言中的邪见（即不堕入无有因果的断见）。

因此，对于因缘所生法，大家一方面在世俗中应该取舍，另一方面应了知其胜义本性即是空性。

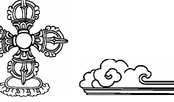
有智慧的人在寻求见解的时候既要理证，又要窍诀，还需要教证，这是闻思修不可缺少的几个工具。而没有智慧的人却一无所需：“成立也可以，不成立也可以；合理也可以，不合理也可以，一切都无所谓，一切都是平等的……”这并不是什么高深的境界，反而是一种很不清晰的状态。有智慧的人对每一个道理都会寻求依据，没有合理的理证解释以及可靠的教证印持，他很难轻易信受。所以，希望大家对每一个颂词的推理都能如理观察，只要认真观察，相信每一个人都会有所收获。

辛二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“极勇猛，色非因非果。若色非因非果，乃至受想行识非因非果。何以故？色无和合故。若色无和合，乃至受想行识亦无和合。不见色，不见受想行识，无所行者，是名般若波罗蜜。”

《识趣后世经》云：“若说和合处，是说方便门，为趣第一义，智者如是解。”

《中观根本慧论·观因果品》传讲圆满



二十一、观成坏品

庚二、（破承许时间为果之生灭因——观成坏品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分二：一、宣说能害自性存在之理；二、遮破存在之能立。

壬一、（宣说能害自性存在之理）分五：一、观察俱成不成而破；二、观察是否灭尽而破；三、观察能依所依而破；四、观察是否空性而破；五、观察一体他体而破。

癸一、（观察俱成不成而破）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

子一、（略说）：

离成及共成，是中无有坏；

离坏及共坏，是中亦无成。

在离开成以及与成共存的情况下，都没有坏；在离开坏以及与坏共存的情况下，也都没有成。

小乘论师一般都认为成住坏空实有存在。《俱舍论》也说，器世间存在成住坏空，先有成，而后住，最后坏、空。

成就是生成，也就是最初的形成；坏就是坏灭，也就是最终的毁灭。坏要成立，它要么离

开成单独存在，要么与成共存。但“离成，是中无有坏”——离开了成没有坏；“共成，是中无有坏”——与成同时也没有坏。反过来，“离坏及共坏，是中亦无成。”在离开了坏以及与坏共存的情况下也没有成，因为成坏是互相观待的。

子二、（广说）分四：一、离成之坏不成立；二、共成之坏不成立；三、离坏之成不成立；四、共坏之成不成立。

丑一、（离成之坏不成立）：

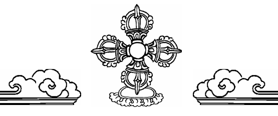
若离于成者，云何而有坏？

如离生有死，是事则不然。

如果离开了成怎么会有坏呢？就像离开生而有死一样，这是不合理的。

任何一个法，没有最初的形成，怎么会有最后的坏灭呢？就像一个人没有降生而有死亡一样，这是不合理的。如果有人说：“石女的儿子已经死了，大家为他办后事吧……”人们一定认为这是在讲笑话。如果有人说：“虚空中的鲜花在冬天已经枯萎凋落了。”这也不会有人相信。

人们共许的坏灭是产生了的法的消失，如果某法从来没有产生过，那谁能见到它的坏灭呢？不管是佛的智慧还是凡夫的分别心都无法见到。《显句论》中也以生死的比喻作了说明。



丑二、（共成之坏不成立）：

成坏共有者，云何有成坏？
如世间生死，一时则不然。

成和坏共存怎么会成立呢？就像世间的生死不能同时一样，成坏无法共存。

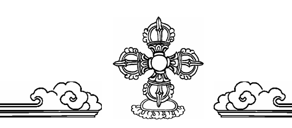
刚才破离开成的坏；现在破成坏共存情况下的坏。

如果成和坏可以共同存在，那么也可以成立共成之坏。但并没有成坏这两个相违的法共同存在的情况，就像生和死在同一时间具足不可能存在一样。既然成和坏不可能共同存在，那怎么可能有共成之坏呢？月称论师在《显句论》中还讲了黑暗和光明不可能同时存在的比喻，本论第七品也讲了生灭不能同时存在，其道理也相同。

可能有人认为：生和死可以同时存在，比如小孩刚刚生下来就死了，这难道不是生死同时吗？这只是一种未经观察的说法而已。其实生死是相违的，生指新生命的诞生，故生时没有死；死是生命的毁灭，故死时没有生。所以，生和死肯定不会同时。

丑三、（离坏之成不成立）：

若离于坏者，云何当有成？
无常未曾有，不在诸法时。



如果离开了坏怎么会有成呢？因为无常未曾一时不在诸法中。

在这个世界上，没有死而有生的法根本不存在。也就是说离开了坏单独的成是不成立的。为什么呢？“无常未曾有，不在诸法时。”“无常”就是即生即灭的刹那性，一切万法没有一个不是无常的，也就是说任何法都是生而即灭、不可能驻留至第二刹那。

慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》里提到了莲花生大师的公案。莲师最初有降生，但因获得了长寿持明的果位，所以没有死亡。这是否说明有生而不死的事物呢？不是这样的。任何有为法都是有生有灭的，但莲师获得的无死成就已远离了有为法的生死。从如来藏的角度讲，莲师的无死成就就是如来藏功德全分显露所到达的超离生死的境界；从空性的角度讲，莲师的无死成就已经远离一切分别戏论。所以，从莲师本身成就的角度可以说莲师有生无死——成就无死虹身。而观待众生的因缘莲师也在世俗中示现隐没。

总的来讲，离开了坏就不会有成，因为一切法恒时不离无常。有些外道认为：大多数的法是无常的，但个别的法可以常有，就像大多数的乌鸦是黑色，但个别乌鸦可以是白色一样。

《释量论》对此观点作了遮破，对万法无常的道理也作了广泛抉择，但这里不广说。

丑四、（共坏之成不成立）：

坏成共有者，云何有坏成？
如世间生死，一时则不然。

坏和成共存怎么会成立呢？就像世间的生死不能同时一样，坏成无法共存。

这一颂和广说中的第二颂都是从成坏不能共存的角度推理的，不过第二颂遮破的是共成之坏，而此颂遮破的是共坏之成。

坏和成共同存在的情况是没有的，就像生死不可能同时一样。所谓"这个人虽然还活着，但正在死去"只是一种未经观察的说法而已，这是分别念把相续的法——活与死连在一起所致。实际上活和死在一个人的相续中同时存在是不可能的，不要说学中观的人，就是世间的牧童也不会这样承认。

这一颂在鸠摩罗什大师的译文中没有，但藏文版本中有，故按鸠摩罗什大师的风格作了补译。颂词"云何有坏成"里的"坏成"没有也可以，因为它没有具体的意思。本颂的前两句在《般若灯论释》中是："成与坏同时，云何而可得"，也只有一个成坏。

大家在讲考或者传讲任何一部法的时候首

先字面上过关，其次解释总的意义，最后详细分析。全知无垢光尊者有一部总义书，其中对解释论典有三个要求：第一是字面上解释，第二是总释，第三是详细辨析。这三个要求很重要。如果字面上还过不了关，要分析意义就非常困难。

子三、（摄义）：

成坏共无成，离亦无有成。
是二俱不可，云何当有成？

成和坏共存时没有成，分离时也没有成。既然这两种方式下都没有成，怎么才能有成呢？

这里从无成的角度进行总结。"成坏共无成，离亦无有成。"首先成和坏共同存在的情况下无成。成坏相违之故无法共存，既然成坏无法共存，又怎么会有共坏之成呢？其次，成和坏分离的情况下也没有成，前面也说过"无常未曾有，不在诸法时"，所以也没有离坏之成。

"是二俱不可，云何当有成？"成要么在成坏共存的情况下存在，要么在离开坏的情况下单独存在，既然这两种情况下都无成，那么成就不可能成立了。

同理，坏也不存在。

另外，在《显句论》及宗喀巴大师的注疏中都对有些小乘宗所许的不可思议、不可言说

的成作了破斥：你们所谓的不可思议、不可言说的形成到底以什么方式安立？既然它不可言说、不可思议，那它的本体怎样成立？就像石女的儿子本来不存在，却要判断他的相貌、颜色、形状一样没有任何实义。

总的来讲，在分别念中的确有形成和坏灭，比如一根柱子，我们认为它首先有一个形成的过程，最终有一个坏灭的过程，但这只是分别念的假立而已。但真正以理观察的时候，绝对不可能有成坏，就是在名言中也根本没有真实的形成和坏灭。

在闻思中观的过程中，每位道友都应当仔细观察善加辨别，大家还应一起讨论。在佛法上的研讨并不像世人在琐事上的争执，是非常有意义的事情。不喜欢闻思的人认为这些讨论不重要，但大家到这里来不就是要探寻佛法所蕴含的珍宝吗？而研讨就是挖掘出这些佛法珍宝的好途径。现在大家能有闻思、讨论的机会很难得，希望大家好好研讨。

但我希望讨论的时候千万不要造口业，这方面一定要注意！讨论的时候也不要动不动就不高兴，要有一些忍耐心。天天在大经堂参加辩论的喇嘛忍耐心都很强。尤其是以前参加过格鲁派辩论场的喇嘛，一两年下来脾气都特别

好，对他说些什么根本就没有反应。去年我们学院来了一个喇嘛，学院十几个小堪布跟他辩论，不管说什么他总是笑嘻嘻的。当然我们自己也要注意，不要说得太过火。法王如意宝说过以前他在石渠一个寺院看辩论，感觉这些僧人们的辩论精神非常可嘉，但不小心也很容易造口业。所以，大家在探讨的时候一定要小心。

可能是业力现前，有些道友不爱闻思，想找一个部门发心借此避开辅导课。这些人以前害怕发心，现在又要去发心，但一年当中发心能不能圆满也很难说。所以我希望道友们一定要稳重。不要说几个阿僧祇劫，也不说几十年，只是在三百六十天中看能不能安安心心地闻思。可能现在大家还感觉不到闻思的重要，相信以后会有所体会。希望大家珍惜眼下闻思空性的机会，因为这是彻底铲除自相续中的烦恼、业障的根本因，意义相当大。如果不重视闻思，只想找一个胖胖的大活佛灌个顶，修行能不能真正上去也很难说。

癸二、（观察是否灭尽而破）：

尽则无有成，不尽亦无成；
尽则无有坏，不尽亦无坏。

灭尽的法无有成，未灭尽的法也无有成；灭尽的法无有坏，未灭尽的法也无有坏。

从尽不尽两方面观察都无有成。灭尽的法已经灭尽，所以不可能有形成。比如人已经死亡，灯已经熄灭，柱子已经毁灭，这些灭尽的法有没有形成呢？不可能有。因为灭尽和形成的法相完全相违，灭不可能成，成也不可能灭。不灭尽的法也没有形成。比如柱子的本体完好无损，此时在它上面能不能再形成呢？不可能，已经具足就没有必要再形成。

下面再观察坏。首先，已经灭尽的法没有坏。已灭尽的法再没有什么可毁坏的了。比如，人已经死了，就不可能再有毁坏。其次，不灭尽的法上也没有坏。未灭尽的法本体具足，所以不可能坏。《显句论》中说：不灭尽与坏灭的法相完全不同，一个是指法的本体实有存在，一个则是指毫无本体，两者法相不同的缘故，不灭尽的法上不可能有坏。

有些人认为：某法首先不尽，后来灭尽，这里应该有坏。但这种观点也不合理，不尽其实就是存在，存在的法怎么会有坏呢？

有些人认为外在的因缘让事物坏灭，比如铁锤是瓶子坏灭的因，风是灯熄灭的因……但实际上，任何一个法都不必等待外在的坏因，它恒时被无常的自身所摧坏，这就是名言中的实相，即“无常未曾有，不在诸法时。”人们之

所以认为以“坏因”才产生了坏，原因就是认识不到细无常而把事物的相续执为常有。其实事物时刻都在坏灭，但人们却把刹那刹那的前后相续执为常有。这个道理在《中观庄严论释》中有详细的分析。

癸三、（观察能依所依而破）：

若当离于法，则无有成坏；
若离于成坏，是亦无有法。

离开了法就没有成坏，离开了成坏也没有法。

有人认为：因为法存在，所以依靠法的成坏也存在。他们把成坏作为能依，法作为所依，认为两者之间存在能依所依的关系，既然所依存在，所以能依也存在。比如，因为柱子存在，所以它的成和坏也肯定存在；再比如，因为学院存在，所以学院的建立以及坏灭都应该存在。

对此进行观察，“若当离于法，则无有成坏；”离开了法，就没有成坏。法是成坏的所依，有法就可以有成坏，但法的本体是不成立的，这一点前文已作了详尽的观察。既然没有法，又怎么会有法的成坏呢？所依不存在，能依也不可能存在。相反，“若离于成坏，是亦无有法。”离开了成坏，也不可能有法。成坏是法的成坏，有成坏则可以有法，但成坏根本不存在，所以

法也不可能成立。

此外，按照月称论师和宗喀巴大师的注疏，这一颂除了从能依所依的方面来破以外，还可以从法相事相的方面来破。按小乘论师的观点，生住灭是有为法的法相（“成坏”就是生灭，“法”就是有为法）。如果有为法存在，就可以有生灭的法相，就如瓶子存在，则可以有“小口鼓腹”的法相一样。但有为法的本体并不存在，所以生灭的法相也不可能成立。反过来，如果生灭的法相存在，就可以成立有为法的本体，但生灭的法相不存在，有为法也就不会存在，就如“小口鼓腹”的法相不存在，瓶子就不可能存在一样。

癸四、（观察是否空性而破）：

若法性空者，谁当有成坏？
若性不空者，亦无有成坏。

如果法的本体是空性，那谁有成坏呢？如果法的本体不空，也没有成坏。

如果法的本体是空性，就不会有成坏。就像虚空中本来不存在鲜花，怎么会有鲜花的形成和毁灭呢？同样的道理，既然法的本体是空性，根本不存在，又怎么会有它的成坏呢？

如果法的本性不空，也不会有成坏。因为有成坏就是有迁变，既然法如如不动，就不可能迁变，不迁变就不会有成坏。宗喀巴大师说：

如果法的本体不空，就不可能有前后的改变。没有改变，则无有成坏。

癸五、（观察一体他体而破）：

成坏若一者，是事则不然；
成坏若异者，是事亦不然。

成和坏如果是一体，这是不合理的；成和坏如果是异体，这也是不合理的。

成和坏是一体不成立。成和坏的法相完全相违，成是指新事物的形成，坏是指事物本体或相续的灭尽，所以两者不可能一体存在。《显句论》说：如果成坏是一体，那么光明与黑暗也可以并存。

成和坏是他体也不成立。真正的他体绝不可能以一有一无、一先一后的方式存在，而应该像《入中论》里所讲的那样：两个同时存在的法才能成为他体。如果成坏属于两个相续，就像柱子的形成和瓶子的坏灭、这个人生和那个人死一样，那也可以说成坏是他体的。但成坏是同一相续上一先一后的法，一者有时另一者无，所以成坏不是真正的他体。另外，如果成和坏是同时的他体，那么二者就不能互相观待了，如果二者互不相干，那么谁也无法成立，所以二者不能成立他体。当然成坏可以是假立的他体，比如种子先形成后毁灭，人先降生后死亡。

壬二、（遮破存在之能立）分二：一、破现量之能立；二、破比量之能立。

癸一、（破现量之能立）：

若谓以现见，而有生灭者。
则为是痴妄，而见有生灭。

如果说以现量见可以成立生灭，那就是以愚痴妄念见到了生灭。

世人确实亲眼见到了生灭，但这是否能说明生灭真实成立呢？如果人们的六根是可靠的，那么所见的生灭也可以成立，但六根并不可靠，因为它只能见妄不能见真，所以生灭不能以现量所见成立。

月称论师在《显句论》中说：凡夫人可以见到幻术、阳焰、寻香城等虚幻的事物，有眼翳者可以看到在虚空中本来不存在的毛发、文字，患胆病的人也将白色的雪山、海螺见为黄色……即使远离了这些错乱的因缘，但为无明覆盖的众生也始终无法照见事物的真相。比如，柱子本来是刹那生灭的无常性，但谁能见到这种真相呢？身体本来不净，又有谁见到了不净呢？无常和不净都见不到，空性和无我就更不用说了。

所以，世间的见并不是真正的见，如果说见到了生灭，那也只能说是以愚痴的妄念分别见到了生灭。《中观四百论》云：“如身中身根，

痴遍一切住。”就像身体为身根周遍一样，愚痴无明也周遍一切烦恼和分别心而住。《入中论》云：“若许世间是正量，世见真实圣何为，所修圣道复何用，愚人为量亦非理。”意思是说，在观察胜义实相的时候，世间的量不是正量，如果世间的量可以见到真实，那么圣者宣说胜义法到底为何？所修的圣道又有什么用呢？故将愚者所见立为正量是不合理的。所以，人们现量见到的生灭并不真实。

从密法的角度来讲，见到的应该是无生空性之色或者诸佛菩萨和上师的相；听到的应该是无生空性之声或者诸佛菩萨和上师的法音……可是现在我们见到的全是迷乱相，听到的也都是别人的过失……所以，修行人切不可以凡夫的心识为正量，《三摩地王经》亦云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？”

世间人以现量见成立成和坏，还认为理由很充分，但这根本不算真正的理由。因为世人被无明覆盖慧眼，不仅见不到胜义的真相，即使世俗的真相也见不到。就像戴上变色镜后见不到正确的颜色一样。总之，以凡夫的有漏根识无法见到诸法的真相，这是以胜义理证成立的，不管对方承认与否，事实就是如此。

癸二、(破比量之能立)分二:一、以无生而破;二、以太过而破。

子一、(以无生而破)分二:一、破法与非法的产生;二、破自他等生。

丑一、(破法与非法的产生):

法不从法生,不从非法生;
非法亦不从,非法及法生。

有实法不从有实法中产生,也不从无实法中产生;无实法也不从无实法及有实法中产生。

对方提出:生成与坏灭是存在的,因为其二者所依的法存在的缘故。

那请问所依的法是从有实法还是无实法(非法)中产生?有实的该法既不从有实法自身也不从无实法中产生。而无实的法既不从无实法自身也不从有实法中产生。

这一颂有另一种解释:"法"指成,"非法"指坏,即"成"不从成及坏中产生,"坏"不从成及坏中产生。

丑二、(破自他等生):

法不从自生,亦不从他生,
不从自他生,云何而有生?

法不从自生,不从他生,也不从自他共生,怎么会有生呢?

成坏在法上建立,破了法也就破了成坏,

这里以破四边的方式破"法"。破四边生是《中论》重要的推理方式,《入中论》第六品也主要破四边生。

"法不从自生,"任何法都不从自生,如果自生就有无义生、无穷生的过失;"亦不从他生,"任何法都不从他生,如果他生则有嘎夏巴[9]可以产生檀香、黑暗能产生光明等过失;"不从自他生,"任何法也不从自他共生,如果是共生,那就有自生他生的全部过失。颂词虽没有直接讲无因生,但无因生也不成立。如果是无因生则有因缘具足时也不能生、因缘不具足时也能生的过失。总之四边生不成立,四边生不成立自然不会有实有的生,没有生则法不成立。

现在人很想了解万法的真相,科学家们日日夜夜在苦思冥想,但也没有找到真理。外道也在寻求真理,虽然他们宣说了各种各样的道理,但对于真理也没有触及。内道的有部、经部、唯识虽然承认因果、缘起,但却仍有自性的承许,所以不可能得出究竟空性的结论。只有中观宗才抉择出了一切万法的真相——缘起空性。前文所云"诸说中第一"就是指缘起空性是一切学说中的第一。谁能了达缘起空性,

[9] 嘎夏巴:古印度货币。

就真正了达了实相，如果不了达缘起空性，就不可能准确圆满地了达实相。

子二、（以太过而破）分三：一、宣说太过；二、破离过之答复；三、摄义。

丑一、（宣说太过）：

若有所受法，即堕于断常。
当知所受法，若常若无常。

如果承认实有之法就会堕于断常二边，为什么呢？因为所承许的法要么是常有要么是无常。

任何法的本体都是离一切戏论的，根本不存在形成、坏灭，如果认为一个法真实存在就堕入常断二边。“所受法”就是对方所承认的自性实有的法，如果有这么一种法，其存在而不失就成了常有，从而堕入常边；以前存在而现在不存在就成了无常，从而堕入断边。比如种子转变为苗芽，如果种子不舍弃种子的本体则成了常有，堕入常边；舍弃了原来的本体则成了无常，堕入断边。本论第十五品亦云：“若法有定性，非无则是常。先有而今无，是则为断灭。”

宗喀巴大师说：如果所承认的是如幻如梦、无自性的法，那就不可能有常断两边的过失。而对方并不是这样承认，所以会堕入常断。世

间人对事物的研究不出两边，要么存在，要么不存在，再没有其他的方式，这样不可能探求到远离常断的万法实相。

丑二、（破离过之答复）分二：一、对方观点；二、破彼之观点。

寅一、（对方观点）：

所有受法者，不堕于断常。
因果相续故，不断亦不常。

所有承认诸法自性存在的人绝不会堕于断常二边，因为因果生灭、相续不绝的缘故，故不堕断边也不堕常边。

虽然颂词没有“有谓”等明显的词句，但印藏诸大论师都认为这一颂是对方的观点。

对方认为：虽然我们承认一切万法自性存在，但这样承认却不会堕入断边和常边。如果因灭尽以后再也不生果，可以说“先有而今无”，则有堕入断边的过失；如果因不灭，比如有了苗芽后种子没有任何变化，则有堕入常边的过失。但是“因果相续故。”因为有了因果相续，因灭尽以后有果产生，所以不堕入断边；果有了以后因已灭尽，所以不堕入常边。

《青目释》引用佛经介绍了对方的观点：“如经说五阴无常苦空无我，而不断灭；虽说罪福无量劫数不失，而不是常。何以故？是法

因果常生灭相续故，往来不绝。生灭故不常，相续故不断。”意思是说，虽然佛经里说五蕴的本体是刹那生灭的行苦体性，但却没有断灭的过失；虽然经里也说罪福业果百千万劫不失坏，但也不会有常的过失。为什么呢？就是因为因果恒常生灭相续的缘故，使得诸法往来不绝。有生灭的缘故，不堕常边；有相续的缘故，不堕断边。

从青目论师所引的教证来看，对方不是外道，应该是内道的有实宗。

寅二、（破彼之观点）分二：一、承许相续不能出常断二边；二、宣说相续无有自性。

卯一、（承许相续不能出常断二边）分二：一、承许相续无实体堕入断边；二、承许相续有实体堕入常断二边。

辰一、（承许相续无实体堕入断边）：

若因果生灭，相续而不断，
灭更不生故，因即为断灭。

如果说因果生灭的相续连续不断，那么因灭了不再生起的缘故，因就成了断灭。

“相续而不断”一句，藏文的译本是“相续而轮回”。尤其是《显句论》的释文，“三有轮回”写得很清楚。

中观宗破曰：相续的本体是实有还是不实

有？如果不实有，也就是说并没有一个实在的相续，只不过因果本身生灭连续不断而已。那么：“灭更不生故，因即为断灭。”因灭了以后不会重新产生，这样因就成了断灭。比如前一刹那的种子已经灭尽，后一刹那时它的本体不会复生。因此，承许无实体的相续便堕入断边。

辰二、（承许相续有实体堕入常断二边）：

法住于自性，不应有有无。
涅槃灭相续，则堕于断灭。

如果诸法住于自性中，则不应该有从有实到无实的转变；并且实有的相续在入涅槃时被灭尽，如是则堕入断灭。

如果相续实有就会堕入常断二边。

为什么会堕入常边呢？因为相续存在自性。为什么会堕入断边呢？如果相续真的住于自性之中，则不应该从有实法变成无实法，否则就堕入断边。比如瓶子的本体如果真实存在，就不应该从有变成无，如果它最初有最终坏灭了，这便堕入断边。再比如种子的相续如果存在，就不应该有从有到无的改变，如果有改变则堕入断边。并且，如果承许五蕴相续真实存在，那么最后获得无余涅槃从而灭尽相续时就堕入断边。

如果对方反问：你们中观宗首先说这些法

存在，以理抉择后又说它们不存在，这不也堕入常断了吗？

中观宗回答：我们最初并没有承认任何法存在，自宗认为一切法都是因缘而生，毫无本体，故没有这些过失。如颂云："若法从缘生，不即不异因。"意思是说，从因缘而生的法，它和因不是一体，所以不会堕入常边；它和因也不是他体，所以也不会堕入断边。所以，自宗不会堕入常断二边。

对方又反问道：既然我宗的相续不成立，那汝宗为什么把因果安立在相续上？

中观宗回答：我们的相续是未经观察的名言中假立的相续，和你们自性实有的相续不同。你们这种实有的相续有无数过失，无法安立。而我们将如幻如梦的因果安立在虚假的同类相续上，这样的相续既没有常的过失，也没有断的过失，所以是合理的。

卯二、（宣说相续无有自性）分三：一、前世灭与不灭都不生后世；二、前世正灭不生后世；三、前后世生灭一体不成立。

辰一、（前世灭与不灭都不生后世）：

若初有灭者，则无有后有；
初有若不灭，亦无有后有。

如果前世灭了，就不会产生后世；如果前世不灭，也不会产生后世。

对方认为相续存在，因为以前世的最后一刹那为因，后世第一刹那为果，众生就这样轮转不息。

破曰：如果前后世之间真的有一个相续，那是前世灭了以后产生后世还是不灭而产生后世？

如果前世灭了以后才产生后世，这是不成立的。因为，前世的因灭了就不存在了，这怎么会产生后世的果呢？《显句论》说：就像焚尽了的种子已不存在，怎么能产生后面的果呢？同样，前世灭了就不可能产生后世的果。灭法如同石女的儿子，如果它也能产生后世，那么后世就有无因生的过失。

前世不灭而产生后世也不合理。首先会有两个相续的过失：前世还没有灭，这是一个相续；后世已经产生，这又是一个相续。其次会有新众生产生的过失：前世未灭，这是一个众生；后世又生，这就有了新的众生。比如我前世是人，人还没有死后世的天人又出生了，这样天人就成了新的众生。此外，还有前世常有、因法不灭以及后世无因等过失：前世的相续不灭是常有；果有了而因不灭，因就永远不灭；前世的人还没有死，后世的天人却产生了，这



就有无因的过失。

有人可能会有疑惑：既然相续不存在，那怎么解释轮回呢？这一点不用疑惑，所谓相续不存在是指在胜义中不存在，这并未否认名言中的相续与轮回，否则就有断灭的过失了。所以，学习中观空性不用害怕失坏名言，因为中观对名言不会有任何危害。如果不会区分胜义和世俗就可能误入歧途，会区分就会走上真正的解脱道。

空性教法非常深奥、非常殊胜，只有上根的人才能接受。一般根基者，不要说对胜义空性的道理，就是对一些世俗的道理也很难接受，比如某人往昔多少劫在恶趣中受苦，佛陀在因地发了广大的心，仅仅听闻释迦牟尼佛的名号也有不可思议的功德……如果暂时实在无法理解空性，那就要广泛积资净障，并发愿将来通达空性，这样因缘成熟时自然能趣入空性教法。

辰二、（前世正灭不生后世）：

若初有灭时，而后有生者，

灭时是一有，生时是一有。

如果前世正灭时产生了后世，那么正灭时是一个众生，正生时是另一个众生。

对方认为前世正灭的时候产生后世，比如前世的人正在死的时候后世的天人产生，此时

相续既不会断灭也不会常有。

这种观点不合理。因为，“灭时是一有，生时是一有。”前世正在灭的时候是一个众生，后世正在生的时候是另一个众生。比如前世的人正在死的时候后世的天人就产生了，这样一来便有两个众生的过失。宗喀巴大师也说这有两个相续同时存在的过失。

辰三、（前后世生灭一体不成立）：

若言于生灭，一时则非理。

岂可此阴死，亦于此阴生？

如果说前世的灭和后世的生同时则不合理。怎么能于这个五蕴上死，又在这个五蕴上生呢？

对方认为：前世正在灭与后世正在生同时存在，而且从相续的角度来讲它们是一体，并不是两个众生。

破曰：这不合理。比如，如果前世的牦牛正在死的时候后世的人身产生了，这就应该是两个众生。当然，从世间人的角度来看，此处没、彼处生的前后两个五蕴是一个相续，这是可以的。但真正经得起观察的一个相续却不可能成立，因为前世的牦牛正在灭，后世的人正在生，这毕竟是两个五蕴相续。

如果对方认为：不管怎样，这两个五蕴就

是一体。

那我们回答：怎么能在这个蕴上死，又在这个蕴上生呢？如果两个蕴是一体，实际就成了一个蕴，一个蕴怎么会同时具有死生呢？月称论师也说：生和灭完全相违，生绝对不是灭，灭也绝对不是生，相违的两个法在一个实体相续中不成立。而且，这样承许还有前世的牦牛成了今世的人，今世的人成了前世的牦牛，以及五蕴成了常有等过失。

丑三、（摄义）：

三世中求有，相续不可得。
若三世中无，何有有相续？

在三世中寻求相续都了不可得，如果三世中都不可得，那哪里还有相续呢？

在过去现在未来三世中以智慧寻觅，相续都了不可得。过去世已经灭了，现在世也只是刹那刹那的体性，未来世还没有产生，所以在三世上都没有相续；而在过去、现在和未来之间也没有相续。

所以，所谓的相续只不过是分别念把世俗中前后同类的法联在一起而已。不要说在胜义中，按因明的观点，就是名言中也不可能有自相的相续，相续只是分别念的总相。《入中论》等论典也经常用花鬘、军队、念珠等比喻说明

相续只是如幻的假立。

众生对相续都有不同程度的执著，而龙猛菩萨在本品以理证作了详细抉择，说明成和坏只是假立，其本体并不成立。因此，通过学了本品打破了成坏，也就能打破对相续的实有执著。大家应该明白，就像有眼翳者面前无而妄现的毛发一样，众生的无明导致了迷乱的显现，而分别念却将这些虚妄的法执为实有。只有学习了中观才能认识到这些道理，所以大家不要放弃对中观的闻思。如果我们能经常闻思中观，那么一定能断掉对万法的实执，也唯有依靠中观才能品尝到佛法的甘露妙味。

辛二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云："佛告极勇猛：'色不死不生，受想行识不死不生，若色受想行识无死无生，是名般若波罗蜜。'"

《三摩地王经》云："三界如梦无实有，迅速无常如幻化，无来亦无从此去，相续皆空亦无相。"

《妙法莲华经》云："我净土不毁，而众见烧尽，忧怖诸苦恼，如是悉充满……诸有修功德，柔和质直者，则皆见我身，在此而说法。"

《中观根本慧论·观成坏品》传讲圆满



二十二、观如来品

戊五、（抉择轮回为空性）分二：一、破轮回相续之果；二、破轮回相续之因。

如来是佛的十种名称之一。佛陀已经如理如实见到了万法的本体，于显现中来到世间度化众生，因其如是而来或乘真如性而来所以叫如来。如来可以包括法身、报身和化身，但我们所谓的如来一般是指报身和化身，也就是色身。释迦牟尼佛就是依靠色身示现在印度出生、出家苦行、转法轮及涅槃。

本品抉择如来不成立。可能很多人会大吃一惊：连佛陀也不存在，那我们跟无神论者有什么差别？也有人认为：释迦牟尼如来从最初在古释迦牟尼世尊面前发心乃至最终成道完全是一个相续，如果如来不存在，那我们又何必修道呢？作为佛教徒，如果不承认佛陀是不是连三宝弟子的身份也失去了？"文革"期间很多说"佛不存在、法不存在"的人后来被认定为破誓言者，中观宗说没有如来是不是也会变成这样？

我们说如来不存在不仅没有上述过失，相反还有如实了解佛陀本来面目的功德。《金刚经》云："若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。"一般人所谓的如来只是佛陀

在所化众生面前显现的色身，而真正的佛陀是万法现空无二的本体。我们承认在未经观察的名言中有如来，这一点没有什么怀疑；但在胜义中，佛陀以及佛的身智功德全都是空性。所以，我们的观点与不分二谛、根本不承认三宝的断见者截然不同。

凡夫人无法如实了解佛陀，这可以理解。华智仁波切的窍诀书里有一个非常好的比喻：不要说空性，就是佛陀在世俗中显现的功德一般人都很难接受，就像刚生下来的小孩没有能力享受摆放在面前的美味佳肴一样。世间人以及初学佛者对于佛陀的十力、四无畏、十八不共法无法信受，因为他们的根性还没有成熟，但自己不能接受的道理不能说没有，就像小孩虽不能享受食物但不能说食物不好一样。所以，对于如来是空性的甚深见解，即使暂时不能接受也不可以诽谤。

己一、（破轮回相续之果——观如来品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、（以理证广说）分三：一、破如来成实存在；二、以此理舍弃一切见；三、以此理类推他法。

辛一、（破如来成实存在）分三：一、取受者如来不成立；二、所取受之五蕴不成立；三、

彼等之摄义。

壬一、（取受者如来不成立）分二：一、破实有补特伽罗如来；二、破假立补特伽罗如来。

癸一、（破实有补特伽罗如来）：

非阴非离阴，此彼不相在，
如来不有阴，何处有如来？

如来并非五蕴，亦非离蕴而有，如来并非依靠五蕴，五蕴亦非依靠如来，如来也不具有五蕴，哪里有如来呢？

对方认为：因为有最初发心、中间积累资粮和最后成佛的过程，所以如来是存在的。既然如来存在，那轮回也应该存在，因为如来就是解脱轮回而成就的。这样一来，轮涅万法都应该存在。

本论经常以观察我与五蕴的关系来抉择人无我，如第十八品的二相推理——一体、他体，第十品的五相推理——一体、他体、能依、所依、具有。此处也以五相推理的方式抉择如来不存在。

"非阴"，如来并不是五蕴。如果如来和五蕴是一体，五蕴有生灭，那如来也就成了生灭之法；五蕴包含众多的法，如来也成了众多。所以，如来不是五蕴。

"非离阴"，如来也不是离开五蕴而有。如

果有离蕴的如来，那五蕴和佛陀就可以分开存在，但以现量、比量都不可得离蕴的如来。再说，人们也只把相好色身当作如来，谁也不会认为在五蕴身以外有一个如来。所以，如来也并非离蕴而有。

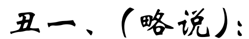
"此彼不相在"，如来不依靠五蕴，五蕴也不依靠如来。如来作为能依五蕴作为所依或者五蕴作为能依如来作为所依都不成立，因为五蕴与如来不成立他体。

"如来不有蕴"，如来不具有五蕴。如果如来像转轮王具有王冠那样具有五蕴，那么如来和五蕴就成了他体；如果如来像转轮王具有相好那样具有五蕴，那么如来和五蕴就成了一体。但一体和他体都不成立，所以如来不可能具有五蕴。

如来要真实存在，就必须和五蕴建立起某种关系，但任何关系都无法成立，那"何处有如来？"所以，只要我们再再思维这五相推理，就会认识到如来是空性的。

癸二、（破假立补特伽罗如来）分三：一、自性他性不成立；二、取受不成立；三、所假立之法不成立。

子一、（自性他性不成立）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。





丑一、（略说）：

阴合有如来，则无有自性。

若无有自性，云何因他有？

五蕴和合才有如来，所以如来无有自性；没有自性又怎么能依靠他法而存在呢？

这里是在破犊子部的观点。犊子部是小乘十八部中的一部。在迦叶佛时代，智哲国王曾梦见十八个人在拉扯一块布，后来每个人都得到了一块。迦叶佛对此授记：未来释迦牟尼佛的教法中，声闻虽然变成了十八部，但每一部派仍然是真正的佛教。所以，声闻各部虽然在见修行果方面有一些差别，但总的来讲都属于佛教。

犊子部认为：虽然你们从五个方面证明了如来不存在，但依靠五蕴且与五蕴既非一体也非异体的不可言说的如来还是存在的。

破曰：这样的如来实际就是缘起法，所以并非实有。前面我们也遮破了和合生果，既然没有和合生果，那么因五蕴和合而有的如来就不会有自性，而自性不成立又怎么会成立他性呢？如果有自性，也可以说如来依靠他法而成立。但如来的本体并不成立，本体不成立的法依靠其他任何法也不可能成立。

丑二、（广说）分二：一、自性不成立；二、他性不成立。

寅一、（自性不成立）：

法若因他生，是即为非我。

若法非我者，云何是如来？

如果如来是依靠五蕴而生，那就没有自性；而如来没有自性，又怎么是如来？

“法”指如来，“他”就是五蕴，“我”指自性。如果如来是依靠五蕴而生的，那么如来就没有自性，因为自性存在的法绝不观待他性。既然如来没有自性，本体都不存在，又怎么叫如来呢？是如来就应该有如来的自性，没有自性就不是如来。比如，影像是依靠镜子和面貌等因缘而生，那影像的自性就肯定不存在。为什么呢？因为它依靠他法，并非自主成立。

寅二、（他性不成立）：

若无有自性，云何有他性？

如果没有自性，怎么会有他性呢？

自和他是观待的法，自都不存在，那么观待“自”的“他”又怎么会存在呢？所以，既然领受者如来的本体不成立，所领受的五蕴怎么会成立呢？不成立。就像石女的儿子不成立，他所享用的财产、马车等也不存在一样。

表面上看，影像的自性本体不存在，并不会妨碍镜子的他性存在；屏幕里的人不存在，并不会妨碍屏幕存在。但实际上，影像的自性

不存在，镜子的他性也不会成立；画面中的人物自性不存在，屏幕的他性也不会成立。因此，如来的自性不成立，他所领受的他性五蕴也不会成立。

丑三、（摄义）：

离自性他性，何名为如来？

离开了自性和他性，又怎么能叫如来呢？

既然自性他性都不存在，那不可思议的如来到底指什么呢？显然不可能存在。《显句论》中说：一切法皆包括于自性他性之中，离开了自性他性，任何法的立足点就不存在了。

释迦牟尼佛在世俗中确实存在：佛陀所传的八万四千法门依然存在，佛陀在众生面前显现的身量在《毗奈耶经》里也有清楚的记载，佛陀的降生地、成道地、转法轮地以及趋入涅槃的地方现在都还在……但像有实宗所承认的那种胜义中也不可破的实有如来却根本不存在，否则就会有上面所说理证的妨害。

子二、（取受不成立）分三：一、取受者不成立；二、所取法不成立；三、能取所取不成立。

丑一、（取受者不成立）：

若不因五阴，先有如来者。
以今受阴故，则说为如来。



如果说不依靠五蕴先有如来则不合理。因为只能以现在取受五蕴的缘故，才可以说名为如来。

犊子部的观点比较特殊，他们认为有一个不可思议的人我，这个人我就是取受者，身体的色蕴和心的名蕴就是所取受的法，人我就是依靠它们才存在的。从如来的角度讲，有一个不可思议的如来作为取受者，如来的五蕴是所取受的法，即如来首先存在，然后取受五蕴。

有的讲义认为这一颂都是在陈述小乘的观点，并非遮破对方的观点，颂词的意思是：未取受五蕴之前首先有如来的本体，在取受五蕴之后才叫如来。但我们认为后两句是中观宗的观点。

中观宗破曰：不依靠五蕴先有取受者如来是不合理的，因为只有取受了五蕴才叫如来，还没有取受五蕴则不叫如来。比如释迦牟尼佛，他并不是不依靠五蕴而独立自主存在，只有在取受了五蕴以后才成为如来。《显句论》说：不依靠五蕴的如来并不存在，如果有就成了无因。因此一定是取受了五蕴之后才叫如来。不管是阿弥陀佛、药师佛还是释迦牟尼佛，哪一位如来不是在众生面前显示了相好才叫如来？而不具有蕴的如来从未有过。所以，犊子部认为的

如来是不成立的。

丑二、（所取法不成立）：

今实不受阴，更无如来法。

若以不受无，今当云何受？

现在实际上不能取受五蕴，也更不能有如来之法；如果说不取受五蕴就不可能有如来，那现在又该如何取受呢？

“今实不受阴，”由于先于五蕴的如来不存在，所以无法取受五蕴。比如提水者在提水之前不会有，没有提水者也就不能提水；再比如在总管财产之前并不是总管者，不是总管者也就不能总管财产了。同样，取受五蕴之前并不会有取受者如来，没有如来也就不可能取受了。

“更无如来法。”不依靠五蕴就更不可能成立如来之法。

“若以不受无，今当云何受？”如果说不取受五蕴就没有如来，那现在又该如何取受呢？而取受不成立，也就不会有所取受的五蕴。

丑三、（能取所取不成立）：

若其未有受，所受不名受。

无有无受法，而名为如来。

如果没有取受五蕴，那么所取受的五蕴则不能名为所受法；但也从来没有离开了所受法而名为如来的。

前面遮破了取受者如来以及所取受的法，现在总说能取和所取都不成立。

“若其未有受，所受不名受。”如果如来没有取受五蕴，那么五蕴也就不叫所取受之法了。就像如果吃者没有吃，那么饭也就不名所吃了。

“无有无受法，而名为如来。”不具有所受法的如来是不存在的。因为取受者与所取受之法是互相观待的，所以离开了所取受之法的取受者就不存在。就如所骑的马不存在，骑马者就不能成立一样。这两句在慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》里译作：“无有受阴故，如来无自性。”意思是：无有所受法五蕴的缘故，如来的本体也无有自性。

子三、（所假立之法不成立）：

若于五种求，一异之如来，

悉皆不可得。云何受中有？

如果依靠五种理论推求与五蕴一异关系的如来都了不可得，那在取受中怎么会有如来呢？

通过前面所讲的五相推理来观察如来和五蕴的关系，结果都得不到如来的本体，这就说明在取受中不会有如来。五相推理是一种周遍的推理，所以不管是实有还是假立的如来（指犊子部不可思议的如来）都不能成立。




虽然我们遮破了上述实有、假立的如来，但名言中佛陀的如海功德、度众的无边事业是无法否认的，否则就毁谤了名言的正理。经云：“十力无垢轮，一切三有日，无量众所归，普照无明暗。”意思是：具有十力等无垢功德的佛陀是一切三有的日轮，是无量众生的皈依处，能普照一切所化众生并遣除一切众生的无明黑暗。《释迦牟尼佛广传》讲：“转生在旁生的众生都能因听闻佛号而再得人身、获证涅槃果位，从中我们就可了知听闻称诵佛号的威力与可产生的神变。”“无论观想佛陀、对之起信或祈祷佛陀等善根大小，都有永不会耗尽的无量功德。在轮回中，它们会成为众生生生世世获取快乐之因。不唯如此，圆满菩提果之前，它们将一直为得大菩提之因。”

壬二、（所取受之五蕴不成立）：

又所受五阴，不从自性有。
若无自性者，云何有他性？

同理，所取受之五蕴也不存在自性，自性不成立又怎么会有他性呢？

有人认为：如来并不是没有，因为他所取受的五蕴存在。破曰：五蕴也没有自性。《显句论》说：五蕴要观待他法的缘故，所以没有自性，因为有自性就不需要依靠他法了。意思是

说观待取受者如来或其他支分的缘故，五蕴自性不成立。

没有自性，又怎么会有他性呢？《显句论》说：石女的儿子不存在，观待石女儿的他性也不可能成立，同样，五蕴没有自性，也就不会有观待五蕴的他性。

壬三、（彼等之摄义）：

以如是义故，受空受者空。
云何当以空，而说空如来？

因为这些道理的缘故，所取受之法与取受者皆为空性，所以怎么能说本空的如来存在呢？

根据上面的道理可知，取受者如来与所取受法五蕴都是空性。以此类推，一切万法也是空性。既然如此，为什么还要说本来空性的如来存在呢？这显然不合理。

辛二、（以此理舍弃一切见）分二：一、如来离一切戏论；二、执著戏论不见如来。

壬一、（如来离一切戏论）分四：一、离空等四；二、离常等八；三、离如来有无；四、离如来灭后有无。

癸一、（离空等四）：

空则不可说，非空不可说，
共不共叵说，但以假名说。

如来的本体不可说是空，也不可说是非空，空不空二俱与空不空二者皆非也都不可说，只能以假名而说。

如来的本体不能说是空，如果是空就堕入无边；也不能说是不空，如果是不空就成了实有；也不能说空和不空共同具足，这会具有上述两种过失；更不能说空和不空两者皆非，实际上这和第三种情况相同。因此，如来的本体是离四边戏论的。

有实宗怀疑道：我们舍弃了密行、胜论、数论等外道而依止了佛陀，如果佛陀不存在，那我们的解脱慧命岂不断送了？你们说没有佛陀，那你们不也成了外道？

中观宗回答：我们并不是说名言中没有如来，如果这样说，那我们的确跟外道没有什么差别。我们是说胜义中没有如来，这一点以教证理证可以成立。因此，是你们自己没有理解如来的无我狮吼而造成了这种误解。在名言中可以说，佛陀首先降生，然后在王宫享受生活，之后出家苦行、降魔证道，后来三转法轮广利有情，最后示现涅槃[10]。但名言毕竟是假立，从究竟实相而言，这一切都不成立。《般若经》云：

[10]按照了义经典，释迦牟尼佛永远住于世间广利有情。

"一切万法如幻如梦，较涅槃更殊胜的法亦如幻如梦。"

癸二、（离常等八）：

常无常等四，本寂何处有？

边无边等四，本寂何处有？

常、无常、二俱、二非之四边于本自寂灭的实相中何处存在呢？有边、无边、二俱、二非之四边于本自寂灭的实相中何处存在呢？

如来是离一切戏论的，在本自寂灭的实相中怎么会有常无常等四边以及边无边等四边呢？

常、无常、二俱、二非以及有边、无边、二俱、二非是十四无记中的八种。十四无记法具体为：我和世间是常、无常、二俱、二非；我和世间是有边、无边、二俱、二非；如来灭后是有、无、二俱、二非；命和身体是一体还是异体。当年外道向佛陀提出这十四个问难以后，佛陀置而不答。为什么不答呢？因为佛陀以无碍智慧早已彻见了外道的根基——对方执持实有的见解，如果说我和世间等是有，那对方就会执为实有；如果说无，对方又会生邪见或堕入断灭……无论怎么说也不会给他们带来利益，因此佛陀置而不答。其实这十四个无记法是可以回答的，佛陀在某些经典中就给予了

回答。

外道提问的是“我和世间是什么”，而这里是“如来和世间是什么”或者只是“如来是什么”，这并不矛盾，因为从取受者的角度来讲“我”和“如来”是一致的；而从诸法的本体而言，如来又包括了世间。

癸三、(离如来有无)：

邪见深厚者，耽执有如来。
如来寂灭相，分别有亦非。

邪见深厚的人耽执有如来，其实如来是本来寂灭的体相，但他们却分别如来有或无。

不了达万法实相的人认为：释迦牟尼佛二千多年前在印度降生，之后出家、成道并转法轮，八十一岁时示现涅槃，这之间佛陀是有；佛陀涅槃以后是无。龙猛菩萨称这种人是“邪见深厚者”，因为他们首先耽执有如来，从而落入常见，后来又认为如来灭度后不存在，从而落入断见。然而这样的有无在如来的本体上是不成立的，如来的本体实为寂灭之相，若以妄心分别如来有无则不合理。以上根据《显句论》进行了抉择。

本颂在《佛护论》中译为：“邪见深厚者，以妄念分别，于寂灭涅槃，说如来有无。”佛护论师认为本颂都是在解释如来入灭后离开有无

二边。对此，《中论释·善解龙树密意庄严论》释为：“凡夫补特伽罗因为对‘如来以自性而存在’怀着深厚强烈的耽着，继而成为一种执取，并以分别之心妄加揣度，而说如来在涅槃之后存在或者是不存在。”

癸四、(离如来灭后有无)：

如是性空中，思维亦不可，
如来灭度后，分别于有无。

在这样的空性本体中，不可以思维分别如来灭度以后是有是无。

前面以理证已经抉择了如来的本体是空性，在这样的空性中千万不可思维如来灭度以后还存在，也不可思维如来灭度以后就不存在了，这样会有常断的过失；更不可思维既存在又不存在、既非存在又非不存在，这会有更多的过失。

这个颂词宣说了如来灭后有无等四个无记法，也可以说是和上一颂一起宣说了这四个无记法。至于另外两个无记法：身体和命是一体、他体，颂词中没有明显遮破。但在宗喀巴大师和果仁巴大师的讲义中都说：依靠上述推理能够了知身体与命一体异体皆不成立。

以上我们对应十四种无记法抉择了如来离一切戏论。



壬二、(执著戏论不见如来):

如来过戏论，而人生戏论。
戏论破慧眼，是皆不见佛。

如来超离了一切戏论，而世人却对如来生起种种戏论，戏论破坏了智慧眼目，所以世人都见不到真实的佛陀。

真正的如来不是佛陀的相好色身，而是诸法实相。如来离开了戏论，超过有无、生灭、常无常等戏论境界，所以无法分别言说。但世人对如来总是徒生分别：如来的降生、如来的身相、如来的名号、如来的事业、如来是有是无、如来是常是无常……凡夫的分别念只能衡量这些，而除此以外的如来本体却无法测知。

生起戏论就破坏了照见胜义谛的智慧眼目，没有慧眼就不能见到佛陀的真实本面。“破”是覆盖的意思，《般若灯论释》云：“为戏论所覆，不能见如来。”众生本具的慧眼好比一面镜子，当被戏论分别的障垢覆盖以后就无法照见如来的真相。《显句论》说：生戏论而希求则恒时不能见如来，就如尸体不能孕育生命、目盲不能见色一般。

佛陀有时候说承认如来是邪见，有时候说不承认如来是邪见，那我们到底该如何把握这个界限呢？答：虽然从胜义角度来讲，见佛求

佛都是行邪道，但从名言的角度来讲这不是行邪道。对中观因明有所闻思的人应该会非常清楚，如果如来不空会有无数教证理证的妨害，这是一种邪见；如果在世俗中像顺世外道那样不承认如来的存在，这更是一种邪见。所以，在世俗中要承认如来，而在胜义中应该把如来抉择为空性。

《金刚经》里讲“无我相、无人相、无众生相……”，要真正明白这些道理一定要学习《中观根本慧论》。如果没有学《中观根本慧论》或者分不清楚二谛，单单说“无我、无人、无佛陀……”，这很可能成为一种引生邪见的语言。而学了《中观根本慧论》以后就会知道，在抉择胜义的时候，的确没有佛与众生、没有讲法听法、没有喝稀饭吃糌粑……但从名言的角度则可以说这些现量所见的事情存在，不得不承认这些。

《中观四百论》云：“不知无怖畏，遍知亦复然；定由少分知，而生于怖畏。”对于甚深空性的道理，不知道的人不会生起畏惧，遍知的智者也同样不会畏惧，只有那些对佛理一知半解的人才会生起畏惧。所以，甚深空性法门不能在没有智慧、不具有大乘根基的人面前传讲，否则他们会因为怖畏而生起严重的邪见，从而

堕入恶趣不能解脱。

辛三、（以此理类推他法）：

如来所有性，即是世间性。

如来无有性，世间亦无性。

名言中如来所具有的缘起性，即是世间诸法的体性。胜义中如来无有自性，同样，世间诸法亦无自性。

在名言中如来是存在的，如来有身相、声音、名号、事业等，这些都是因缘所生的法；世人也是如此，有身体、名字、工作等，这些也都是缘起法。如来为了度化众生而显现在世间，因此自然不会超离世间的体性，从这个角度来讲如来与器情世间的体性无别，如宗喀巴大师所说：依靠如来的身智五蕴，我们假立了如来；同样，依靠种种业缘所成的庸俗五蕴，我们假立了众生。

而在胜义中，如来的本体不存在，远离一切戏论；同样，世间诸法的本体也没有丝毫实质。

学习中观应当善巧二谛，说空的时候应当了达万法皆空，而不是有的法空有的法不空。如果认为只有如来空而世间不空，那么在善法方面就不可能修习，因为究竟的佛果都是空的，还有什么可修呢？而在恶业方面又会随顺自己

的习气。有些人比较懈怠，修行善法的时候布施、持戒、安忍什么都空了，还胡乱引用教证欺骗自己不去修持；但是造恶业的时候什么都不空，这样非常可怕。

名言中的法都是因缘所生，这一点世间诸法和如来没有差别，如果认为只是世间万法存在，而如来是没有的，这也是极大的邪见。如来出世、转法轮都是有历史记载的，如来的教言也载于经论且流传至今，这是世人皆见的，为什么不承认呢？说“佛陀不存在”不会有任何理由。如果我们承认任何一个历史人物的存在，那我们也要承认佛陀的存在，因为这都有历史记载。不但如此，地狱、饿鬼的痛苦、人天的安乐都是有的，有智慧的人应当承认这些。

大家闻思《中观根本慧论》应该和无上大圆满结合起来，这很有必要。从无上密法的角度来讲，心的本性就是如来，五毒就是五佛五智的本体。认识了这一点，再在上师的指导下修习大圆满，最终会现前真正的如来。

现在很多人对密法有成见，稍微有点不理解的地方就说“密宗如何如何”。许多道友都闻思过《大圆满心性休息》等显密教理，所以，当别人以相似的理由对密宗发一些太过的时候，大家就应当以理护持密法，这也是我们的

责任。如果不通达密宗的历史和教理，那不要说利他，连自利也很困难。如果自己的信心见解不稳，到时候会不会跟随别人随波逐流呢？很有可能。所以，我们不仅要闻思显宗，还要对密法的教理和历史有所了解。作为密宗的修行人，这一点不可缺少。

庚二、（以教证总结）：

《华严经·如来出现品》云："若有欲知佛境界，当净其意如虚空，远离妄想及诸取，令心所向皆无碍。"

《能断金刚经》云："应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。"

《楞伽经》云："佛告大大慧菩萨：'如来身者，非常非无常，非因非果，非有为非无为，非觉非界，非相非无相，非是阴非离阴，非言说非所说物，非一非异，悉无和合乃至所得无缘，出过一切戏论者，名为如来。'""佛以阴缘起，无处有人见，若言无人见，云何可观察？"

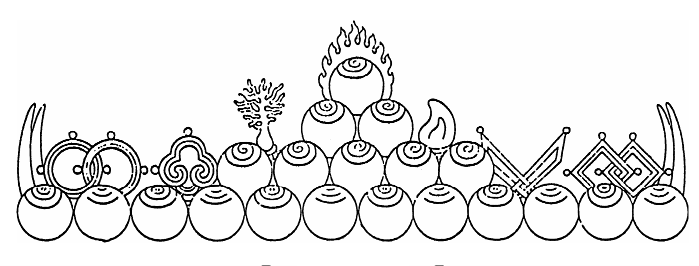
《如来三密经》云："佛告寂慧菩萨：'如来身者，等虚空身，无等身，胜一切世间最胜身，遍一切众生如身，无譬喻身，无相似身，清净无垢身，无染污身，自性清净身，自性无生身，自性无起身，不与心意识等和合身，如幻如焰如水月自体身，空无相无愿所观察身，

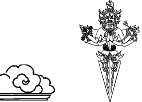
遍满十方身，于一切众生平等身，无边无尽身，无动无分别身，于住不住得无坏身，无色体身，无受想行识身，非地界非水界非火界非风界等所合成身。如是身者，非实非生，亦非大等所成，非实非实法，一切世间所不能知，不从眼生，不依耳闻，不为鼻识所知，非舌所成，亦不与身相应。'"

《舍利弗陀罗尼经》云："唯修一心念佛，不以色见如来，不以无色见如来，不以相，不以好，不以戒定慧解脱解脱知见，不以生，不以家，不以姓，不以眷属，乃至非自作非他作，若能如是名为念佛。"

《佛地经》云："无起等法是如来，一切法与如来同，虽凡夫智妄取相，而常行与无法中。无漏根力众德镜，于中显现如来相，而实无有真如体，亦未曾有如来身。世间所见如镜相，从本无于往来相。"

《中观根本慧论·观如来品》传讲圆满





二十三、观颠倒品

烦恼是轮回之因，众生相续中存在着贪嗔痴等三毒烦恼，有了烦恼就会造业，有了业就会引发生死流转。无始以来，烦恼给我们带来了无量痛苦，如果现在还没有认识它的本体，那么在更为漫长的轮回中它仍将给我们带来无边痛苦。若能了知烦恼为空，则知业力空；若知业力空，则知轮回亦空。有了空性的见解，再依此修行即可超越轮回的束缚，获得解脱。因此，对任何一个修行人来讲，认识烦恼的本体是空性至关重要。

按《俱舍论》的观点，根本烦恼有六种：贪嗔痴慢疑见，其中见又分为五种，这样根本烦恼就有十种。佛教内部各个宗派对于烦恼的本体有不同的认识，其见解也存在着高低的差别：小乘宗认为烦恼实有存在，大乘唯识宗认为烦恼为依他起识的幻化，中观宗则认为烦恼的本体为空性，而密宗则认为烦恼的本体即是佛的智慧。本品龙猛菩萨以中观理证抉择了烦恼的本体不成立。显宗一般通过中观推理来抉择烦恼的本体空性；而密宗则依靠续部和上师的教言认识烦恼的本性，将烦恼的本性抉择为五佛或五智。

从空性而言，中观宗的见解已达究竟，无出其右者。虽然佛陀在般若经中宣说了此正见，但由于众生的实执非常深厚，故除非上根利智，普通根基者仅凭教证难以真实通达。为了打破众生深重的实执，令他们对诸法实相生起真实的定解，龙猛菩萨造了《中论》等殊胜论典开显佛陀的密意，通过胜义理论抉择了诸法实相。可见，中观宗的特点即是通过殊胜的理证抉择出一切万法为无生的大空性从而打破众生的实执。如果在此基础上再修持密宗的殊胜窍诀，修行人即可迅速认识烦恼的本来面目从而获得殊胜成就。中观宗的见解是密宗修法的基石，极为重要，若无空性见作为前提，密宗的修法极易落入外道的修行中。外道的修行人也想获得解脱，但因不了知空性，所以他们就像盲人走夜路一般误入歧途。所以，真正想依靠密法获得解脱的修行人，首先应该认认真真地通达中观的空性见。

己二、（破轮回相续之因——观颠倒品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、（以理证广说）分二：一、破烦恼自性；二、破烦恼之能立。

辛一、（破烦恼自性）分二：一、总破三毒；二、别破三毒。

壬一、（总破三毒）分四：一、以缘起因而破；二、以无所依因而破；三、以无因之因而破；四、以无所缘因而破。

癸一、（以缘起因而破）分二：一、三毒由分别念而起；二、烦恼无有自性。

子一、（三毒由分别念而起）：

从忆想分别，生于贪恚痴，
净不净颠倒，皆从众缘生。

从忆想分别生起了贪嗔痴，而贪嗔痴这些烦恼都是从净、不净、颠倒等因缘而生起。

贪嗔痴既是恶业也是一切恶业之因，《中观宝鬘论》云："贪嗔痴及彼，所生业不善。"那么贪嗔痴的来源是什么呢？就是忆想分别——分别妄念、非理作意，即以种种分别妄念生起贪嗔痴等烦恼。本来外境上并没有净不净的分别，但分别妄念却赋予了对境清净、不清净或颠倒的相，当对境呈现清净、不清净或颠倒的相时，贪嗔痴就生起来了。比如身体本来是由三十六种不净物组成，但分别念执著它是清净、可爱的，此时便生起贪心。再比如当看见怨敌时，分别念觉得他特别坏，这时嗔恨心也就生起来了。又比如，瓶子本来是刹那生灭的无常性，但分别念执著它是常有的东西，此时便生起痴心。

其实净不净颠倒的对境也都可以说是颠

倒，这样一来，依靠这些外境所生起的贪嗔痴等烦恼也都具有了无明颠倒的成分。因此，当非理作意生起的时候外境就变成了颠倒的相，由这种颠倒相便生起了无明，而无明是一种共相烦恼，它周遍于所有烦恼，所以在生起无明的同时便生起贪嗔痴等的烦恼。反过来讲，之所以生起无明就是因为没有真正认识到外境的本来面目，而是耽著了它的颠倒相，而这种颠倒又完全来自于非理作意。所以说"从忆想分别，生于贪嗔痴"。

既然贪嗔痴等烦恼依靠非理作意以及净不净颠倒的对境而起，那它就是从因缘而生了。有实宗认为，正是因为从因缘而生，所以烦恼的本体才实有。但这不合理。前面也讲了，实有的法就不需要依他缘而生，依因缘和合而生则本体就不可能实有。

子二、（烦恼无有自性）：

若因净不净，颠倒生三毒。
三毒即无性，故烦恼无实。

如果说依靠净不净颠倒的三种外境产生了三毒，那么三毒即无有自性，故一切烦恼无实。

既然依靠非理作意与净不净颠倒等对境而产生了贪嗔痴三毒，那么三毒就不应该有自性。《七十空性论》云："爱非爱颠倒，缘生贪嗔痴，

是故贪嗔痴，非由自性有。”

既然贪嗔痴和石女的儿子一样没有自性，那我们何必执著它呢？我们总觉得相续中的贪嗔痴非常可怕，但它之所以可怕只是因为我们没有观察，如果观察则会了知因缘生的贪嗔痴没有本体，同样一切烦恼也无实有。这样自然会息灭对烦恼的实执与恐惧。

烦恼没有本体，那是不是就不需要断除呢？不是。断还是要断，只不过不是以修持违品的方式来断，而是以遣除执著的方式来断。也就是说，只要了知三毒是缘起性空的法，遮遣一切恶见之网，进而以修习空性的方式来断除贪嗔痴，最后就能直趋无染离垢的涅槃。《七十空性论》云：“了知此缘起，遮遣恶见网，断除贪嗔痴，趋无染涅槃。”

把这两个颂词结合起来对认识烦恼的产生和烦恼的本性有很大利益：依于非理作意所起的颠倒，贪嗔痴得以生起，由于是因缘所生，所以贪嗔痴没有本体、唯是空性。

癸二、（以无所依因而破）分二：一、以无所依之我而破；二、以无所依之心而破。

子一、（以无所依之我而破）：

我法有与无，是事终不成。
无我诸烦恼，有无亦不成。

人我的有与无都不成立，既然没有人我，诸烦恼的有与无也不成立。

人们总是说“我的贪嗔痴，我的烦恼……”，可见我是烦恼存在的基础；没有我，烦恼也不可能存在。但我们在《观我法品》中已经观察过，不管以一体异体还是以五相来推求，“我”都无法成立。既然没有“我”，那依靠“我”的烦恼又怎么会存在呢？比如，瓶子的本体不存在，那瓶子里的水也就不可能存在；山的本体没有，山上的狮子也不会有；马不存在，骑马者也不可能成立。

所以，所谓的“我起了烦恼”只是不经观察的说法而已，真正去观察时，“我”并不存在，没有我又哪里会有烦恼呢？当然，把这一点融入修行、融入日常生活并不像口头上说说那样容易，根登群佩大师说过：以理观察的时候，我确实是不存在的；但当自己的手接触小小针尖的时候，我又似乎真实存在了。因此，作为凡夫人，没有修到一定程度之前，执著仍然会有，但执著的存在并不妨碍我们从道理上知道这种执著是错的。只要从道理上知道了实际上我并不存在，我的感觉是错的，执著与痛苦也一定会有所减少。

这里通过遮破所依的我抉择了烦恼不成

立，而在《观染染者品》中则通过观察抉择烦恼与染者的关系遮破了烦恼……不管以何种方式，只要知道了烦恼的空性本质，尽管暂时修行还没有跟上，烦恼生起时还不能当下对治，但长期坚持下去烦恼一定会渐渐消失。

谁有此烦恼，是即为不成。
若无有所依，烦恼亦不成。

具有烦恼的众生是不成立的，如果没有所依的人我，能依的烦恼也不成立。

说谁可以具足烦恼是不合理的，因为具足者——人我不成立的缘故。烦恼既然以人我作为依靠处，那人我不成立它也就不可能成立。《中论释·善解龙树密意庄严论》和《显句论》中说：烦恼如同墙上的花纹一样，是依靠所依才能成立的。所以，当我们知道“我”的本体跟石女儿无别以后，也就会知道烦恼是空性的。

《中观四百论》云：“若知佛所说，真空无我理，有亦无所欣，无亦无所怖。”如果知道了佛所说的真空无我的道理，就会对任何世俗显现失去欣乐之心，因为它们本来就没有什么可执著的；对无我空性也不会产生怖畏，因为诸法的本性本来如此。所以我想，只要大家对究竟的无我道理生起定解，也自然会摧毁对烦恼的执著。

子二、（以无所依之心而破）：

如身见五种，求之不可得。
烦恼于垢心，五求亦不得。

就如同以五相推理在五蕴中推求身见而不可得一样，以五相推理在垢心中推求烦恼也不可得。

这里的“身见”指坏聚见（萨迦耶见），就是依靠五蕴假立之我而生起的我见。这里的“烦恼”和“垢心”，按《俱舍论》的观点，六识为心王，烦恼属于心所，烦恼产生时心王会被染污从而成为垢心；而《大圆满心性休息大车疏》等大乘论典则以八识作为心王，以烦恼等作为心所。

在《观燃可燃品》、《观如来品》中都以五相推理抉择了我不存在，不管是如来的“我”还是凡夫的“我”都不可得。同样，对烦恼和垢心以五相推理观察时，烦恼也不可得。根据月称论师的《显句论》，这种推理有两种方式。

第一、垢心作为能生，烦恼作为所生。（一）、烦恼与垢心不是一体。如果是一体，那么能生所生便成了一体，这样就有木柴和火成为一体的过失；而且还有烦恼心与非烦恼心成为一体的过失。（二）、烦恼和垢心也不是他体。如果是他体，那么二者就不需要观待，这就有在心

王之外有烦恼的过失。按因明的观点，心是一种明清的识，烦恼等心所只是心的作用，在心之外并没有一个单独的烦恼。因此，所谓烦恼就是我们的心变成染污的阶段。比如嗔恨心就是心王面对嗔境的状态。全知无垢光尊者在《如意宝藏论》中说：心王和心所就如太阳和阳光一样，离开了太阳的阳光和离开了阳光的太阳都不存在。所以，心王以外的心所以及心所以外的心王都不合理。(三)(四)、垢心作为所依、心所作为能依以及心所作为所依、垢心作为能依都不合理。能依所依要在他体的基础上才能建立，就像盘里的枣核、山上的牦牛那样，但烦恼和垢心不成立他体，所以也就不会有能依所依的关系。(五)、烦恼具有垢心不合理。由于烦恼和垢心不是一体也不是异体，所以烦恼无法具有垢心。这样观察后可以知道，烦恼无法成立。

第二、烦恼作为能生，垢心作为所生。有了贪等烦恼，心王才被染污而成为垢心，所以烦恼也可以作为能生，垢心也可以作为所生。这和前面的五种推理方式基本相同，观察之后也同样得不到烦恼的本体。

总之，烦恼要存在就要有一个依靠处，要么依靠我要么依靠心。但我与心都不可得，所

以烦恼与空中的鲜花并没有什么差别，根本不存在。

癸三、(以无因之因而破)：

净不净颠倒，是则无自性。

云何因此三，而生诸烦恼？

净、不净、颠倒的三种外境并无自性，又怎么能依靠这三种境而产生诸烦恼呢？

对方认为烦恼应该存在，因为净、不净、颠倒这三种令烦恼生起的外境存在，即因存在果必定存在。

未经详细观察的时候烦恼与外境都有：依靠清净、可爱的外境产生贪心；依靠不清净、可恶的外境产生嗔心；依靠常有的柱子以及常有的大自在天等颠倒外境产生痴心。在分别念中净不净颠倒三种外境确实是产生贪嗔痴的三种因，但真正观察时它们并不成立。如果成立，当然可以说它们产生了贪嗔痴，但龙猛菩萨说它们“无自性”，那又怎么会产生烦恼呢？

为什么净不净颠倒这三种外境没有自性呢？因为这全是颠倒分别念假立的。比如喜欢吃油腻的道友就觉得麻花很可爱，之所以产生这样的贪心就是因为虚妄分别心认为麻花是可爱的；而那些有胆病的道友看到麻花就觉得不清净，从而生起厌恶之心；还有的道友既不喜

欢也不讨厌，处于等舍状态。缘同一个麻花，三种人生起了贪、嗔、痴三种不同的烦恼，如果麻花真实是清净的外境，那么谁看了都应该生起贪心，但不同的人对它生起的心并不相同，这就说明麻花并非真实的清净外境。所以净、不净、颠倒之境都是无自性的。

以上是从一个外境会引发三种不同心的角度，说明外境上不可能存在实有的净、不净、颠倒。《理证海》和《显句论》中说：贪嗔痴之因——净、不净、颠倒皆无自性，缘起性故，毁灭性故。意思是说，由于两个原因，所以净不净颠倒没有自性：一个是缘起性，即净不净颠倒境依靠虚妄分别才有；另一个是毁灭性，即刹那无常。果仁巴大师也说：净不净颠倒的境都是颠倒的，除了颠倒性之外，全无实有自性。既然境无自性，就不可能依靠它们而生起烦恼。

在胜义中，境无自性、烦恼也不生，这一点从理论上很容易认识，但在实际修持的时候却很难不生贪嗔痴，因为仅仅闻思中观并不代表已清净了烦恼。有些道友很苦恼："我在理论上已经懂得了空性，为什么还生贪心啊！"这种心态是智慧不够的体现。就像有眼病的人知道自己有眼病，也知道海螺本来是白色，但是光

是知道并不能马上见到海螺的白色，因为他的病还没有消除。同样，在自相续的障碍还没有消除之前不生烦恼是不可能的。贪嗔痴是修道所断，如果连资粮道都没有开始，怎么可能不生烦恼呢？这一点，只要精通了道次第以后就会非常清楚。

癸四、（以无所缘因而破）分二：一、宣说所缘之境；二、以显而空性之喻而破。

子一、（宣说所缘之境）：

色声香味触，及法为六种，
如是之六种，是三毒根本。

依靠色声香味触法六种外境产生了三毒，这六种外境是三毒的根本。

对方认为：色声香味触法存在且依靠这六境产生了三毒，所以三毒存在。

色声香味触法是十二处里的外六处，是内六处——六根的对境，其中色声香味触是五种色根的对境，法是意根的对境。既然成为六根的对境，自然也就成了贪嗔痴等的所缘境。在名言中这种观点是成立的。比如见到不悦意的事物、听到不好听的声音、嗅到臭味时……就会生起嗔恨心；听到有人在唱歌，有的人很高兴，生起贪心，有的人特别烦，生起嗔心；再比如同样一个菜，有的人爱吃，有的人不爱吃。

可见只要引生三毒的六尘存在，自相续的烦恼肯定会生起。

子二、（以显而空性之喻而破）：

色声香味触，及法体六种，
皆空如焰梦，如乾闼婆城。

色声香味触法这六种法都是空性的，就像阳焰、梦境、乾闼婆城一样。

色声香味触法是我们见闻觉知的对境，但这六种境在胜义中并不存在。从表面上看六境似乎存在，六境上也存在净不净颠倒的相，它们是三毒的真实所缘境，但真正去观察时，其实色声香味触法六种境与三种颠倒都不存在。而且，如果作为三毒根本的六境真实存在，那么圣者的相续中也应当生起三毒，但这显然不成立。六种境是生起三毒的根本只是针对凡夫而言的，圣者绝不会缘这些对境生起任何烦恼。

如果对方问道：既然色声等外境是空的，那分别念缘什么来造作呢？没有所缘，对什么产生贪心等烦恼呢？中观宗回答：虽然色声香味触法是空性，但在未经观察的世俗中，在众生的迷乱分别面前，色声香味触法等外境仍然可以显现。

这样显而无自性的比喻非常多，如眼翳者面前显现的毛发，捏着眼睛而显现的二月……

这里根据颂词宣说三种比喻：一、阳焰水。天气非常炎热的时候，由于太阳的照射和水蒸气的蒸发，远远看去就会有蓝色的河流。色达县有一个比较大的草原，夏天有时候在那里就可以看见阳焰。阳焰不是水但看上去像水，一切法亦如阳焰般无实。《般若灯论释》云："云何如焰？譬如愚者，见热时焰，谓言是水，逐之不已，徒自疲劳，竟无所得。如是一切诸法自体皆空，著法凡夫亦复如是，故言如焰。"二、梦。在睡眠中依靠习气而出现山河大地、大象、牦牛等的迷乱显现，这就是梦。梦中虽然有外境，也有内心的感受，但这些都不真实，一切诸法的显现也是如此。《般若灯论释》云："云何如梦？有时有所思念因果体及一切法无自体故，是名如梦。"三、乾闼婆城。在沙漠、草原、海洋上空显现出城市，城市里面有车、马、建筑等，这就是乾闼婆城，也叫海市蜃楼。这样的城市虽然可见，但都没有任何实质，一切诸法亦复如是。《般若灯论释》云："云何如乾闼婆城？以时处等众人共见故，是名如乾闼婆城。"类似的比喻在《金刚经》、《七十空性论》、《六十正理论》、《中观四百论》等经论中都有宣说，每一个比喻都蕴含着甚深的道理。

诗学家和世间人虽然也运用这些比喻，但

他们仍然执著实有。这些人非常可怜！如果他们能理解这些比喻的真正内涵，可能很快会从实执中醒悟过来。

壬二、（别破三毒）分二：一、破贪嗔；二、破愚痴。

癸一、（破贪嗔）分二：一、破因法净不净；二、以此而破彼果。

子一、（破因法净不净）分二：一、以所依虚妄而破；二、以互相观待而破。

丑一、（以所依虚妄而破）：

犹如幻化人，亦如镜中像。
如是六种中，何有净不净？

色声香味触法就像幻化人、镜中像一样，怎么会有净和不净呢？

贪嗔的因是净和不净，净不净的所依就是六种外境。上一颂以三种比喻说明了六种境虚幻不实，这里再以幻化人和镜中像来说明。

古代有很多幻化师，他们依靠木块、石头等物品，通过意念和咒语进行加持以后就显现出幻化人，幻化人能作行走、打仗等事业。其实，现代科学家造的机器人或者电视电影里的人也是一种幻化人。这些幻化人有美和不美等差别，观众也因他们产生贪嗔之心，但这并没有真实的意义，因为这些幻化人根本没有实体。

依靠人的面相等因缘，在镜子里就会显现出影像，但从里里外外观察时，镜中的影像并没有任何本体，和幻化人没有差别。

色声香味触法和幻化人以及镜中影像一样，没有任何实体，既无实体又怎么会生可爱不可爱之相呢？所以，认为外境上有净与不净、美与丑是不合理的，没有净与不净，也就不可能以此为缘而产生贪心和嗔心。

破我执是修学佛法的根本。不管修无上大圆满还是学禅宗净土，最根本的就是从我和我所执的网中摆脱出来。如果不能摆脱我和我所的执著，那么不要说大乘，连小乘也算不上，因为小乘也要证悟人无我。因此，如果所作所为始终建立在牢固的我执上，就谈不上真正的修行。佛法最根本的就是无我空性，这么多的中观理论也就是为了抉择这个见解，只要能打破相续中如山王般的我执，也就解决了最根本的问题。

推翻我执是学佛的根本，那么学佛的目的又是什么呢？很多人认为学佛的目的就是要成佛：和释迦牟尼佛一样清净烦恼障和所知障，圆满功德。但如果把这个作为唯一的目的就错了。作为大乘修行人，我们的目的只有一个，就是利益众生。华智仁波切再三强调过：利益

众生才是我们最终的目的。要利益众生，首先要断除我执，否则也不会圆满利益众生。凡夫虽然也能作布施持戒等，但因还有六度的违品以及三轮的执著，所以和得地菩萨相比只是相似行持六波罗蜜多，而只有佛陀才能最圆满地利益众生。

虽说利益众生才是学佛的究竟目的，但可惜的是，现在大多数学佛的人连成佛的目的也不一定有。尤其是在一些未普及佛教教育的地方，很多人学佛的目的就是为了健康、发财；稍好一点的，学佛只是为了自己摆脱轮回的痛苦而获得解脱的快乐，并没有利益一切众生的心。就像有些学生读书的目的就是要当官发财、过好生活，根本没有利益社会和人类之心一样。

但我们毕竟是学大乘佛法的人，虽说修佛法应断除我执，但是不是断了我执就可以了呢？并不是这样的。我以前也讲过，如果只想断除烦恼，那么只学小乘获取阿罗汉果位就可以了，那时相续中没有一点一滴的烦恼。但学了《现观庄严论》等大乘经论后就会知道，获得佛果并不是唯一的目的，还必须利益众生。所以目的一定要搞清楚，只想获得佛果而不想利益众生是错误的。

所以，大家始终要有清晰的认识：要利益

众生，佛陀的果位最殊胜，所以我要成佛。比如，以老百姓的身份可能很难为人民服务，但以县长的身份就很容易，所以当县长并不是为了自己发财、有吃有穿、生活快乐，而是为老百姓造福。同样的道理，证悟空性一定要和利益众生结合起来，希望大家都能有这种正确的发心，哪怕听一堂课也要发愿：为了利益一切众生而听闻佛法。

丑二、（以互相观待而破）分二：一、清净可爱不成立；二、不清净可恶不成立。

寅一、（清净可爱不成立）：

不因于不净，则亦无有净。
因不净有净，是故无有净。

不观待不净则不会有净，由于观待不净才有净，所以净的自性不成立。

“因”是观待的意思，不观待不清净就没有清净，意思是“清净可爱”不会单独存在，它一定要观待不清净、不可爱的东西。对此果仁巴大师用瓶子的比喻作了说明，有四种瓶子：金瓶、银瓶、铜瓶、瓦瓶，银瓶的清净可爱观不观待其他瓶呢？如果不观待，那么银瓶就应该比金瓶还可爱、还珍贵了，因为它的清净可爱是自性成立的。但这一点谁都不会承认。如果银瓶的清净可爱要观待铜瓶瓦瓶，这就说明

银瓶的清净可爱没有自性。可见，没有不清净之前，清净不可能成立，因此永远也找不到真实的清净。

中国古代有四大美女，诗学家形容她们是“沉鱼、落雁、闭月、羞花”。所谓“沉鱼”，据说西施因为长得太美，到水池边上时鱼都很难为情，于是就沉下去了。但丑人看鱼的时候，鱼也会沉下去。所谓“落雁”，据说天上飞的大雁看见王昭君，忘记了扇翅膀，结果掉到地上；但大雁飞得太久了自然会落地，也不一定是因为人长得美丽。“闭月”，据说月亮见了貂蝉也害羞地躲进云后，这种比喻在藏地和印度的诗学中也有，形容一个人长得漂亮。但这也可能是自然规律，不管是见了美人还是见了丑人，月亮都会躲到云后。再说“羞花”，据说杨贵妃到了花园，花都不好意思。但我想是不是头天晚上打了霜，并不是她真的这么美。我的玻璃房有一盆水仙花，早上的时候花都枯了，这是不是因为我长得非常好看呢……

不仅从空性的角度看没有真实的美，世间在判断美丑方面也没有一个固定的标准。美丑是因人而异的，诗人们著有无数的诗篇赞叹他们心目中的美人，但绝对的美的标准却是没有的。我曾问过一些评选“世界小姐”的人怎样

判断竞选者的美丑，但他们的标准好像也不尽相同。而且，美丑的标准还有时间性。即使是古代的四大美女，现在的人要一致认同恐怕也很困难。另外，美丑的判断标准也有地域性。非洲人觉得特别美的，我们也许会认为非常丑；东方人觉得好看的，西方人或许认为很难看。因此外境上并不成立清净不清净，一切显现均是众生的业力所感。大家应该对此生起定解。

寅二、（不清净可恶不成立）：

不因于净相，则无有不净，
因净有不净，是故无不净。

不观待清净的相则不会有不清净，正因为依靠清净才有不清净，所以不清净的自性不成立。

不清净也要观待清净，不观待清净的相则不会有不清净的相。我们再以果仁巴大师的比喻来解释。铜瓶的不清净观不观待其他瓶呢？如果不观待，那它就比瓦瓶还不清净，因为自性成立就不需要观待。如果观待他瓶，比如观待银瓶的清净而安立铜瓶的不清净，那么铜瓶不清净的自性就不成立。所以没有真实的不清净。

《释迦牟尼佛广传》讲了一些丑陋婆罗门的公案，但所谓的“丑陋”也只是当时当地人的标准。据说诸葛亮的妻子很丑，但诸葛亮自



己也不一定认为她丑。雨果在《巴黎圣母院》中生动地塑造了一个丑陋的敲钟人，但也有人认为他不丑。我跟法王如意宝去巴黎时，因为圣母院的影响比较大，所以准备去看一下，但后来没有去成。当时我有一点遗憾，也不是其他的原因，只是觉得那里特别著名，所以想去一下。但法王老人家只去一些佛教圣地，其他一些世间上的名胜古迹不愿意去。法王说，这些名胜古迹都是世人的说法而已，没什么可去的……

其实美丑要从心上看，法王如意宝讲过：看人不能只看外表，外面丑里面不一定丑。像布敦大师外表确实长得特别丑，但他的内心很美，他对佛教的贡献也非常大，对《大藏经》作了校对，还撰写了许多论著……

既然清净和不清净互相观待，这就注定二者都不可能有真实的自性，因为只要是互相观待的法，各自的成立一定要依赖对方，一个法成立，另一个法才会成立；一个法不成立，则另一个法也不会成立。一般情况下，金瓶最好，银瓶稍次，铜瓶更次，瓦瓶最差。但这是否表示外境上真的有珍贵之相呢？并非如此。就像以分别念安立长和短那样，依靠串习、习气也可以安立珍贵和不珍贵、清净和不清净等相。

所以，清净不清净、美丑等相都是假立的。

所以，在外境上安立美丑是非常困难的。说得的直接一点，根本无法在外境上认定美丑、净不净以及可爱不可爱。不仅如此，所谓的大小、长短等如果不是从假立的角度讲都无法安立：大要观待小，小要观待大，小不成立则大不会成立，大不成立则小也不会成立。长短等也是如此。《显句论》说：就像长短一样，所谓的可爱不可爱并不能真实成立，这种认识只不过是众生的业感而已。《定解宝灯论》也说：六道众生随着自己的业感对同一碗水会有不同的所见。人见到的是水，天人见到的是甘露，而饿鬼则见为脓血……所以，认为美或者不美都是习气在作怪，是分别念假立而已。

那么，谁完全证悟了远离净与不净等分别的实相境界呢？只有佛陀。慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》中讲：六道众生的所见各不相同，但都不是正量，只有佛陀的所见最究竟。这一点，不管六大外道本师还是现在的哲学家、科学家，谁都不可能推翻。为什么呢？因为佛的境界以分别心无法衡量。就像射箭能射半公里的人不能射一公里一样，外道及世间智者的智慧与佛的智慧也无法相提并论。

一般人要通达上述道理可能有点困难，但

我们这边的年轻人应该没有问题。按格鲁派的说法，最好是二十五岁以下学因明，二十五岁以上学中观。但在这个时代，很多二十五岁以下的人不要说因明，连《大圆满前行引导文》也没有学过，有的人六十多岁的时候才开始学中观，甚至才皈依佛门。但不管怎样，现在有机会闻思中观的时候，大家要好好学习。

子二、（以此而破彼果）：

若无有净者，由何而有贪？

若无有不净，何由而有恚？

没有清净，那依靠什么生起贪心呢？没有不清净，又怎么会生起嗔恚心呢？

贪嗔之心不会无缘无故生起，《释量论》中说："视德而爱恋。"即只有当我们认为对境清净可爱、具有功德的时候才会产生贪心。当然，如果认为对境不清净、具有过失，就会产生嗔心。

但是清净可爱并不存在，那又依靠什么产生贪心？因不存在怎么会有果呢？《宝鬘论》云："我执生诸蕴，我执实虚妄，虚妄之种子，所生岂能真？"意思是说，由我执产生了种种蕴，我执完全是虚妄分别，就像种子是虚假的，那种子的果会真实吗？同样，既然贪心嗔心之因——清净、不清净跟石女儿或虚空中的鲜花

无别，所以贪心嗔恨心也根本无法生起。

贪嗔的因——清净、不清净为虚妄，从而使得贪嗔本身也无法真实成立，通达这一点对我们的修行很重要。法王如意宝曾说过：如果对大圆满和大中观真正有所了解，即使产生烦恼，它的力量也非常弱，就像春天的微风一样。通过大中观、大圆满的窍诀了解空性以后，不可能不对贪嗔有所损害，与此同时也会像寂天菩萨那样对不了知空性，生生世世随烦恼而转的众生发出悲叹："惑流不易断，呜呼苦相续！"

癸二、（破愚痴）分二：一、以理破颠倒；二、以此破成立之果。

子一、（以理破颠倒）分二：一、破颠倒非颠倒之差别；二、破执著者补特伽罗。

丑一、（破颠倒非颠倒之差别）分二：一、外境之成不成相同；二、执著不成立。

寅一、（外境之成不成相同）分二：一、常等颠倒不成立；二、无常等非颠倒不成立。

卯一、（常等颠倒不成立）：

于无常著常，是则名颠倒。

空中无无常，何处有常倒？

将无常执著为常有就叫颠倒，但空性中没有无常，又哪里会有常的颠倒呢？

现在破痴心。所谓痴心，从名言的角度讲

就是常、乐、我、净的颠倒执著；从胜义的角度讲对无常、苦、无我、不净的执著也是愚痴。而对治愚痴，从名言的角度只要抉择常乐我净不成立以及存在无常苦无我不净就可以了；从胜义的角度，不仅要破常乐我净四种颠倒，还要破无常苦无我不净四种非颠倒。

凡对佛法稍有了解的人都知道，名言中常乐我净就是颠倒。比如，从来没有学过无常法的人见到昨天的柱子与今天的柱子一样，于是就以分别念认为柱子是常有；本来受唯是苦的本性，但人们却认为有真实的乐受存在；本来我并不存在，但人们却认为我存在；本来身体是由三十六种不净物构成的，可人们反而以为身体非常清净。

本颂遮破常执。在世俗中，执著常是一种颠倒，而执著无常却符合真理，无常的执著对常的执著有妨害。比如，外道认为大自在天是常有，清净自性因可以遮破这种邪见："一切诸法是无常的，存在之故，如同瓶子[11]。"

常有是世人及外道的执著，无常则是内道佛教对治常执的方便。认为常有是颠倒，无常

[11]这是由于个别外道不承认神我与自在天等是所作性，因此顾虑到在他们的分别心前"所作之故"此因不成立才运用"存在之故"，因为外道也承认神我自在天等存在。而内道自宗则直接以观待自性因抉择一切诸法无常："一切有为法都是无常，所作故，如瓶。"

是非颠倒，这在世俗中可以成立。但胜义中根本不存在无常，又怎么会有常的颠倒呢？比如柱子不存在，也就没有柱子的无常，没有无常又怎么会有常呢？因此，执著"柱子是无常"的分别念虽然在世俗中是正确的，但在胜义中根本不成立。所以，无常在空性中无法建立。

同理，乐我净这三种颠倒也不成立，只要改变一下颂词就可以类推："于苦而执乐，是则名颠倒，空中无有苦，何处有乐倒。""于无我执我，是则名颠倒，空中无无我，何处有我倒。""于不净执净，是则名颠倒，空中无不净，何处有净倒。"

如果没有常等颠倒以及无常等非颠倒，那依靠它们而生的无明也就不成立了。这是以理证抉择没有无明。在了义的佛经中，释迦牟尼佛也宣说了无明不成立："佛告文殊：'无明即解脱，是名为无明。'"《显句论》引教证云："无明因缘生，何有终无有，无明实无有，故我说无明。"意思是说，无明依靠常等颠倒而生，哪里有无明呢？终究没有。无明实际上并不存在，只因它在世俗中依靠因缘而有，所以我才假立了无明之名。

《中观根本慧论》抉择了二转法轮的究竟意趣，大家一定要通达，但也要懂得修行的次

第。华智仁波切说：“最初一定要抛弃世间并在自相续中生起出离心；之后要依靠《入菩萨行论》等大乘修心法门生起菩提心；然后要闻思《中论》为主的中观法门以及《宝性论》等弥勒五论；最后将二转三转融会一体而修行。这就是真正的智者。”

宗喀巴大师在《三主要道论》中也为修行人指明了道次第。这部论的颂词虽然不多，但只有真正的圣者才能造得出来。上师如意宝在课堂上说过：表面上看，《三主要道论》只有十几个颂词，好像任何一个人只要一眨眼的功夫就可以写出来，但实际上凡夫人根本写不出这种摄集八万四千法门精华的论典。

总之，修行人首先要看破世间、生起出离心。学佛不是像某些气功师、瑜伽师、活佛、上师所提倡的那样为了治病、发财，这些看起来很诱人，但根本不是真正的修行人的目的。真正的修行人学佛的目的是要从轮回中获得解脱。学佛也并不只是为了自己一个人的解脱，如果只是为了自己获得寂灭的安乐，那么修一个得阿罗汉果的法也可以，但大乘佛法的不共特点是要利益众生，所以一定要生起菩提心。在出离心和菩提心的基础上还要生起无二慧。要生起无二慧，首先要闻思中观抉择二转法轮

的教义，还要闻思《弥勒五论》等通达如来藏的教义。最后再将二转三转结合起来修行。

卯二、（无常等非颠倒不成立）：

著无常为常，即是为颠倒。
空中无无常，何有非颠倒？

执著无常为常有就是颠倒，空性中没有无常，又哪里会有非颠倒呢？

前面讲了，名言中将无常执为常有、将不净执为清净、将无我执为有我、将苦执为乐都是颠倒；而无常、苦、无我、不净是非颠倒。

“空中无无常，何有非颠倒？”在胜义空性中没有无常，又怎么会有非颠倒呢？不仅无常，苦、无我、不净等非颠倒也不存在。所以，抉择中观，不仅要了知常等颠倒不存在，也要了知无常等非颠倒不存在，乃至缘它们的有境心也不存在。

中观的道理很深，大家要经常复习。否则虽然考试的时候特别清楚，但过了一二年可能全忘了，因此平时要安排一些时间复习，这样一定会有所收获。比如我现在看以前学过的《因明》，很多地方也并不陌生，而且当时觉得特别难的地方现在反而迎刃而解，觉得特别容易。所以，重温一下感觉还是很亲切。能够一辈子闻思修行是最快乐的，但要想一辈子作个修行

人就一定要稳重。如果今天依止这位上师学札龙，半年以后觉得不行又依止那位上师求时轮金刚，修几天不行又去求密集金刚，再修几天不行又去求大圆满……这样没有多大意义。

寅二、（执著不成立）：

可著著者著，及所用著法。
是皆寂灭相，是故无有著。

既然所执著之境、执著者、执著的行为以及色声等执著所依靠之法皆是寂灭的体相，也就不会有执著。

对方认为：虽然颠倒与非颠倒不成立，但执著本身是可以成立的。既然执著成立，那么所执著之境、执著者、执著的行为以及色声等执著所依靠的法都应当成立。

“可著著者著，及所用著法。”“可著”即常与无常等所执著的对境，“著者”即执著的心或补特伽罗人我，“著”即内心执著颜色、方向、时间等的行为，“所用著法”即产生常无常等执著所依靠的色声等六尘。比如我执著眼前这根红色柱子是常有，柱子的常有是“可著”，我是“著者”，执著的行为是“著”，柱子是“所用著法”。

未经观察时人们会认为这四种法都存在，但这些法在胜义中并不成立。首先，“可著”不

成立。初学者会认为柱子等法常有，闻思过无常法门的道友又会对看似不变的柱子等法生起无常的认识，但常与无常的执著都是名言中的假立，在胜义中都不成立。其次“著者”也不成立，这在《观我法品》、《观燃可燃品》等中已作过破斥。再次，“所用著法”以“色声香味触，及法体六种，皆空如焰梦，如乾闼婆城”可以破斥。最后，“著”也不成立，这在《观去来品》等品中已详细遮破。这些法都是寂灭相，又怎么会存在执著呢？以智慧宝剑对常无常、空不空、苦乐、净不净等千差万别的分别念剖析的时候，根本得不到一丝一毫的本体。因此，所谓的执著只不过是分别心的假立，大家应对此生起定解。

没有执著本来是相合胜义实相的，但如果以此为借口来掩盖自己的烦恼则不合理。现在有些“大上师”、“大瑜伽士”经常说：不要执著！不要分别！可以吃肉喝酒！他们嘴巴上说“不分别”，而心里“吃肉”的分别却起个不停……这哪里是“不执著”？

真正的不执著不分别和这种“不执著不分别”截然不同。以理抉择时，执著的本体不成立，这才是真正的不执著；不管吃肉还是不吃肉，任何分别念都没有，这才是真正的不分别。

否则，有功德的分别念偏偏不起，没有功德的分别念却一定要起，这只是自欺欺人而已，没有多大意义。

丑二、（破执著者补特伽罗）分二：一、总破补特伽罗；二、别破补特伽罗。

寅一、（总破补特伽罗）：

若于真实中，无有颠倒执，
颠倒不颠倒，谁有如是事？

既然在真实境界中不存在颠倒的执著，那么对于颠倒或不颠倒，谁会具有这些事呢？

按照科判，这里是破颠倒者补特伽罗，但从具有颠倒的心的角度来观察也可以。

如果对方提出：颠倒存在，因为具有颠倒的补特伽罗存在之故。那我们回答：前面已经破了颠倒与非颠倒的执著，既然没有这种执著，那谁又来执著颠倒与非颠倒呢？

外道及世间凡愚有常乐我净的执著，他们是颠倒的执著者；而执著无常苦无我不净的修行人可以说是非颠倒的执著者。这两种执著者是否真实成立呢？并不成立。因为连执著本身都不成立，又怎么会有执著者呢？

寅二、（别破补特伽罗）分四：一、过去未来颠倒者不成立；二、现在颠倒者不成立；三、颠倒不生故无颠倒者；四、颠倒非颠倒相同。

卯一、（过去未来颠倒者不成立）：

若已成颠倒，则无有颠倒；
若不成颠倒，亦无有颠倒。

已经成为颠倒者则不具有颠倒，尚未成为颠倒者也不具有颠倒。

如果一个人已经成了颠倒者则不会有颠倒。为什么呢？因为既然已经有了颠倒，再有颠倒就不合理了，就如火灭了以后不会再灭、人生了以后不会再生一样。如果还没有成为颠倒者，也不会有颠倒。如果不是颠倒者也有颠倒，那么断证圆满的佛陀也应该有颠倒。

卯二、（现在颠倒者不成立）：

若于颠倒时，亦不生颠倒。
汝可自观察，谁生于颠倒？

正在颠倒时的颠倒者也不生颠倒。既然如此，你可以自己观察：到底谁产生了颠倒？

正在颠倒时的颠倒者也不成立，因为要么已经颠倒要么尚未颠倒，除此之外不存在正在颠倒。这一点在《显句论》中讲得比较细致：已经成了颠倒，颠倒就是已生；还没有成为颠倒，颠倒就是未生；中间并不存在正生。

此外，从心的角度来分析也可以：心已经颠倒就不会再颠倒了；还没有颠倒也不可能颠倒，相违之故；而所谓的心正在颠倒也不成立。

对于正在颠倒不成立，慈诚罗珠堪布在他的《中论讲记》里以中午为喻作了分析。人们认为有一段时间是中午，但真正去观察的时候，要么是上午要么是下午，并没有一个中午。如果说有一个最短的刹那属于中午，这也不合理。因为以胜义理论观察时，一刹那根本不可能成立。所以，人们所耽著的中午只是无始以来分别念的串习而已，它不会有真实的体性。

“汝可自观察，谁生于颠倒？”既然过去未来现在的颠倒者都不生颠倒，你们就应该好好观察：到底是谁生了颠倒？这两句是对三时的颠倒者不成立的总结。所以，认为自己产生了颠倒实际上不合理。

卯三、（颠倒不生故无颠倒者）分二：一、颠倒无自性产生；二、颠倒无有三边生。

辰一、（颠倒无自性产生）：

若颠倒不生，何有颠倒者？

如果颠倒不生，又怎么会有颠倒者呢？

如果颠倒依靠任何颠倒者都不生，那么颠倒的本体就不可能成立，就像石女的儿子一样。如果颠倒从来不生，那会不会有颠倒者呢？不可能有。

世间人整天谈的是吃喝玩乐的琐事，老年人爱谈子女、钱财……年轻人爱谈穿衣、打扮、

事业，好一点的谈谈读书。但在佛教徒看来，这些人都是颠倒者，他们拥有的知识对来世派不上任何用场，最多只能用在今生。但为了今生而活着和旁生没有多大差别，因为旁生也是为了今生而奋斗。所以，不得不称这些世间人是颠倒者。

当然，从胜义的角度来讲，不仅颠倒者不成立，就是具正见者也不成立；不仅颠倒者的颠倒不成立，就是正见者的非颠倒也不成立。这一点大家应该清楚。

辰二、（颠倒无有三边生）：

诸法不自生，亦不从他生，
不从自他生，何有颠倒者？

诸法不从自生，也不从他生，更不从自他和合中生，又怎么会有一个实有的颠倒者呢？

诸法要产生只能有三种方式：自生、他生、自他共生，除了这三种方式以外再没有其他的产生方式，但三种方式都无法生。自生不合理，这有无义、无穷等过失；他生也不合理，这有火焰生黑暗等无量过失；自他共生更不合理，它具足自生、他生两者的过失。世间的生物学家们时时观察事物的产生，研究如何培育新的生物，但如果我们问他们：“这些生是自生、他生还是共生？”恐怕他们也答不上来。既然以

胜义量来观察的时候三种生都不成立，那怎么会有颠倒者呢？

自生、他生、共生不成立的道理在《中论》里讲了好几次，但这并不是重复，因为虽然在破的具体方式上没什么差别，但在所抉择事物的反体上却有一些不同：《观因缘品》总的讲一切法没有自生、他生、共生，本品则从颠倒的角度宣说了没有自生、他生、共生……《现观庄严论》第一、第二品中也有一些内容看似重复，但实际上并不重复。这些道理大家要明白。

卯四、（颠倒非颠倒相同）分二：一、颠倒不成立；二、非颠倒不成立。

辰一、（颠倒不成立）：

若我常乐净，而是实有者。
是常乐我净，则非是颠倒。

如果常乐我净是自性实有的法，那么常乐我净则应成为非颠倒。

中观宗在名言中并不否认常乐我净四种颠倒，但如果认为在胜义中颠倒实有存在，那颠倒就不能称为“颠倒”了，因为在胜义中存在的法就是万法的真相。这样一来，如果常乐我净不是颠倒，那无常、痛苦、无我、不净就反而应该成了颠倒了，但谁也不敢这样承认。所以，在胜义中颠倒不成立。

辰二、（非颠倒不成立）：

若我常乐净，而实无有者。
无常苦不净，是则亦应无。

如果常乐我净不存在，那么无常苦无我不净也不应该存在。

如果常乐我净四种颠倒不存在，那么能对治的法——无常、苦、无我、不净四种非颠倒也不可能成立。常乐我净和无常苦无我不净之间是互相观待的，一者不存在另一者也不会存在，就像没有长就不会有短一样。我们说轮回的本性是无常苦无我不净，但这只是为了遮遣常乐我净而假立的，在抉择万法实相时这些都不成立。月称论师的《显句论》和全知麦彭仁波切的《中论释·善解龙树密意庄严论》都说：作为希求解脱者，应将八种颠倒彻底摒弃。

外道及未学宗派的世间人执有常乐我净，小乘宗以上都认为这些是颠倒，无常、痛苦、无我、不净才是非颠倒。但我们要知道，虽然在名言中无常等是合理的，但在抉择胜义空性的时候，颠倒、非颠倒完全相同，乃至美丑、上下、里外等都完全相同。

比如一个人，有些人觉得他好看，有些人觉得不好看，有些人觉得中等。那么这个人到底有没有实体呢？没有。如果有的话，那么一

百个人看他，一百个人的眼识应当一模一样，不会有任何不同；而且，如果这个人真实好看，那么所有的人都会觉得好看。但实际情况却并非如此，同一个对境，往往是我看好，他看不好或者一般，总会有一些分歧。这个道理《中观庄严论释》里讲得很清楚。

《中观庄严论释》是全知麦彭仁波切撰著的一部殊胜论典，论中有很多殊胜的道理。我希望大家能好好学习此论，如果学好了这部论典，就一定能通达因明和中观。我在深圳时，有几个居士对我说："您翻译的书里有没有总摄释迦牟尼佛八万四千法门精华的一本，如果有的话请推荐给我们。我们工作特别忙，没有时间看很多书，您也知道我们是很聪明的人，如果有一部既有理论又有修行窍诀的论典，请推荐给我们。"那时我刚翻译完《中观庄严论释》，觉得里面的道理特别殊胜，所以就对他们说："对，你们确实很聪明！像你们这么聪明的人一定要学习《中观庄严论释》……"

般若空性的功德相当大，受持《般若经》、闻思中观都有不可思议的功德。《佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经》说："佛灭供养于舍利，不及供养于般若，若乐受持供养者，是人速得证解脱。"即使为别人念一个宣说空性的四句偈颂功

德也很殊胜。《金刚经》云："'须菩提！我今实言告汝，若有善男子，善女人，以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界，以用布施，得福多不？'须菩提言：'甚多，世尊。'佛告须菩提：'若善男子、善女人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，而此福德，胜前福德。'"众生特别愚痴，给他一百块钱，他永远不会忘记；而给他传讲《中论》或《中观四百论》，他却认为这没什么。有些人认为："在我最痛苦的时候，他对我讲了很多安慰的话，给予了我特别大的帮助，所以他是我的恩人。"还有些人说："在我最困难的时候，他在经济上资助了我，所以他是我的恩人。"但根据《金刚经》的这个教证，不要说传讲很多论典和经典，只是传讲一个诠释空性的偈颂，那么以遍满整个大地的七宝来布施的功德也无法与之相比，所以佛法对我们的恩德才是最大的。

子二、（以此破成立之果）：

如是颠倒灭，无明则亦灭。

以无明灭故，诸行等亦灭。

颠倒灭，无明也就灭尽了；以无明灭尽的缘故，行等诸支也就灭尽了。

既然颠倒和非颠倒都不存在，那不能如实了知万法本面的愚痴无明也就自然而然灭尽

了；一旦无明灭尽，十二缘起中的行、识乃至老死之间的其他支也会灭尽。

无明是十二缘起的根本，有了无明才有行，有了行才有识……《显句论》说：有树根才有树干等，如果树根断了，那树干、树叶等也全都会灭尽；同样，无明灭尽了，其余支都会灭尽。《中观四百论》云："如身中身根，痴遍一切住，故一切烦恼，由痴断随断。"

之所以说修习中观很重要，是因为无始以来众生都依靠无明在轮回中流转，而通过闻思中观就会知道，虽然依靠无明愚痴显现了万事万物，但万事万物及其根源——无明都不成立，在相续中播下了这样的空性种子后，将来就有解脱轮回的机会。果仁巴大师也说：以理证观察颠倒有非常重要的意义，因为这能灭除无明、断尽轮回。

而且，我们在闻思修行空性的过程中，自然而然会对众生生起悲心。众生沉溺在颠倒中，却从来不知道这一切都是颠倒，实在可怜！而有些没有学过中观的佛教徒虽然整天念诵："一切有为法，如梦幻泡影……"但仍然不明白空性，真的很遗憾！

当然，学修空性的人也要观察自己有没有佛经论典里所说的那些功德，如果是小资粮道

还没有开始的凡夫，无伪的菩提心根本没有生起却装作大菩萨，这非常危险，也很可笑，就像一个还不会站的小孩子想跑一样。自己明明是一个刚发菩提心的凡夫，那无论别人怎样吹捧，也千万不要认为自己很了不起，但现在很多修行人就是难以做到这一点，这可能是对教理不精通所导致的后果。大家一定要注意！

所以，我们不能自视太高。如果连出离心都没有，那还算不上小乘的修行人。实际上，要成为小乘修行人也很不容易，他们有厌离轮回的心，真能具备这样的素质也很善妙！但有些人，说他是小乘修行人就不高兴，说他是显宗的大乘修行人也不高兴，一定要说他是大圆满的修行人。但《开启修心门扉》讲："虽然所修的法是大圆满，但也无济于事，因为大圆满的修行者必须是大圆满的根器。"如果人没有跟上法，你就不能说"我是大圆满的修行人"。大圆满的法的确非常了不起，可是人跟上了没有？大家需要观察自相续！

辛二、（破烦恼之能立）分二：一、烦恼有自性不成立；二、烦恼无自性不成立。

壬一、（烦恼有自性不成立）：

若烦恼性实，而有所属者。
云何当可断？谁能断其性？

如果烦恼自性实有且有所归属，那怎么能断除它呢？谁能断除它的实有本性呢？

对方认为：如果烦恼就如虚空中的鲜花一样不存在，那我们何必去对治它呢？既然能够将它断除，就说明烦恼必定存在。

对此可从两方面遮破：烦恼有实则无法对治，烦恼无实则不需要对治。

如果烦恼实有且属于某个补特伽罗，那怎么能断除它呢？因为它的本性真实存在。月称论师在《显句论》中以名言的本性不可改变的道理说明了胜义中的本性也无法改变。比如，地大的本性是坚硬，这在名言中真实存在，谁也不可能改变。同样，如果烦恼有实有的本性，那么谁也不可能断除它。

壬二、（烦恼无自性不成立）：

若烦恼虚妄，无性无属者。
云何当可断，谁能断无性？

如果烦恼虚妄不实，无有自性也无有所属，那怎么能断除它，谁能断除无实之性呢？

如果烦恼的本体虚妄不实，没有本性也不属于哪一个主人，那我们怎么能够断除它呢？不存在的法无法断除。这就像砍断石女儿的脖子、割下兔角一样可笑。

因此，不论实有还是无实，烦恼都不成立。

“文革”时造反派逼迫一位上师说因果不存在，这位上师很聪明，他在批斗会上说：“……在胜义中因果不存在，这没什么不敢说的。”这确实没什么不敢说的，在抉择胜义空性时，因果、轮回、佛陀等确实不存在，这并非诽谤佛法。中观的教义非常深，没有智慧的人很容易误入歧途，如果不分二谛，刚开始就什么都不存在，那就很危险。

庚二、（以教证总结）：

《金光明女经》云：“言语非是色，一切处无有，毕竟无有故，烦恼亦如是。如语无实体，不住于内外，烦恼体无实，亦不住内外。”“佛告舍利弗：‘若解染污即如实义，无一染污颠倒可得。众生起染，若无实者，即是颠倒。若彼颠倒是无实者，于中无真实相故。舍利弗，如是解者说为清净。以烦恼无实体故，如来成正觉时，所说烦恼，非是色，非是无色，非受想行识，非无受想行识。非非识，非非无识，不可见故，不可取故。解者无所断除，证时亦无所得。不以证，不以得，无证无得，无相无为，但假名字，犹如幻化。于诸法不动相非取非不取。如影如响，离相离念，无生无灭。’”

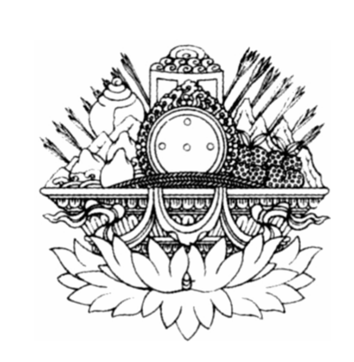
经云：“诸比丘比丘尼，优婆塞优婆夷，若有人对不生不灭之法，认为不净，认为无常，

认为无我，认为痛苦，我说是人等极为愚痴，误入歧途。何以故？凡夫之人不知嗔心，于嗔心生恐惧，欲从嗔心中出离；凡夫之人不知贪心，于贪心生恐惧，欲从贪心中出离；凡夫之人不知痴心，于痴心生恐惧，欲从痴心中出离。”

《维摩诘所说经》云：“若须菩提，不断淫怒痴亦不与俱……乃可取食。”

《佛说观普贤菩萨行法经》云：“十方诸佛，说忏悔法菩萨所行，不断结使不住使海，观心无心，从颠倒想起。如此想心，从妄想起，如空中风无依止处，如是法相不生不灭。何者是罪？何者是福？我心自空，罪福无主，一切法如是，无住无坏。如是忏悔，观心无心，法不住法中，诸法解脱灭谛寂静，如是想者名大忏悔，名庄严忏悔，名无罪相忏悔，名破坏心识。”

《中观根本慧论·观颠倒品》传讲圆满



二十四、观四谛品

丁三、（断除太过）分二：一、断除无有四谛之太过；二、断除无有涅槃之太过。

本品观察四谛——苦集灭道。佛陀说，整个世间都是苦谛，一切痛苦的来源就是集谛，要断除集谛必须现前灭谛，要现前必须依靠道谛。这个道理不仅世间人不懂，外道宗派也从未提及，唯独佛教才如是宣说。所以很多大德都讲，第二十四品只破斥小乘宗以及唯识宗论师所承许的四谛实有的观点，因为世间人及外道根本不知何谓四谛。

有些人不理解空性，一听说万法都是空性就产生邪见：如果一切都是空性的话，那四谛、三宝、因果也都不存在了，那是不是跟顺世外道没有差别？既然四谛、三宝乃至因果都不存在，那以后就没有任何束缚了……我非常担心道友们不能了解本该了解的东西——胜义中诸法不存在的道理，反而趋入不该趋入的见解——断灭之见。其实，四谛不存在是就最究竟的实相而言的，许多修行人始终认为苦集灭道四谛实有存在，这就是没有通达胜义中无有四谛的道理所致；而在能取所取未消于法界之前，四谛是无欺存在的。

戊一、（断除无有四谛之太过——观四谛品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

己一、（以理证广说）分二：一、宣说对方观点；二、破彼等观点。

庚一、（宣说对方观点）分六：一、无有四谛之过；二、无有有境智慧之过；三、无有八果之过；四、无有三宝之过；五、无有因果之过；六、无有世间名言之过。

辛一、（无有四谛之过）：

若一切皆空，无生亦无灭。
如是则无有，四圣谛之法。

如果一切万法都是空性，无生亦无灭，那么也就没有四圣谛法了。

有实宗向中观宗发太过说：你们否认一切万法的存在，如果一切万法真的像石女儿、兔角一样不存在，那就会有非常大的过失。释迦牟尼佛在佛经中已宣讲了四谛法，如果一切万法无生无灭，就失坏了四谛法。

四谛也叫四圣谛。为什么叫圣谛呢？《显句论》中说：灭谛和道谛是圣者断除烦恼的所证和所修，所以是圣谛。但苦和集为什么也叫圣谛呢？因为凡夫人的五蕴是苦，五蕴的来源——业和烦恼是集，这二者都是圣者所见，并非凡夫所能通达，从圣者才能通达、才能断除的角度来讲这也是圣谛。凡夫人为无明病患所蒙



蔽，故不能通达五蕴是痛苦的道理，就像某些病人品尝不出苦味一样。就像十几岁的小孩子，尽管大人再三说：“好好学习，这很重要……”但他始终不知道读书的重要性，只有长大以后才真正体会到读书的重要。同样，凡夫人目光短浅，只知享受生活，即使圣者告诉他们生活的真实本面——苦，他们也无动于衷，只有当他们获得圣者果位时才知道圣言不虚。就如一根毛发落入手掌中不会被发觉，而落于眼中就会极为敏感一样，凡夫粗大的分别心不但认识不到痛苦，反而将痛苦误认为是快乐，而在圣者的智慧眼看来，这的的确确是真实的痛苦。

《显句论》说：凡夫人也可以知道一切感受是痛苦，但这并不能说明凡夫已通达了苦谛。因为，受蕴只是五蕴中的一个，而且仅仅从道理上通达受蕴是苦并不是通达苦谛，只有像圣者那样现证五蕴皆苦才算真正通达苦谛。圣者和凡夫有天壤之别，这种差距到底有多大可能我们根本无法想象，但对比一下修行者和世间人在见解、行为等方方面面的差别，也可大概类推凡圣之间的差距。

辛二、（无有有境智慧之过）：

以无四谛故，见苦与断集，
证灭及修道，如是事皆无。

以没有四谛的缘故，见苦谛、断集谛、证灭谛、修道谛，这些事都不存在。

一般来说，苦以逼恼为义，即一切有为法的心行，恒常为无常患累之所逼恼，所以名为苦。苦有三种：苦苦、坏苦、行苦。在轮回中众生接连不断地一直感受痛苦，这一切痛苦的来源是集——业和烦恼，如果不想受苦就必须断掉集，就好比不想要毒树的果则必须断掉毒树的根一样。而断苦集必须要依靠修道，修道究竟也就现前了灭谛。现前灭谛时业和烦恼已连根断除，这样就获得了解脱。佛经中也说："此是苦，汝应知；此是集，汝应断；此是灭，汝应证；此是道，汝应修。"

有实宗认为：如果四谛是空性，那么见苦、断集、证灭、修道也就不存在了，你们中观宗所秉持的是多么可怕的见解啊！

辛三、（无有八果之过）：

以是事无故，则无有四果。
无有四果故，得向者亦无。

以四谛不存在的缘故，四种圣果不存在；四果不存在的缘故，得四向的圣者也不存在。

我们经常讲的沙门四果就是预流果、一来果、无来果和阿罗汉果这四种圣果，四果再加上四向就成了八果。按照小乘的观点，沙门四

果可对应见道、修道及无学道，它们都离不开四谛，所以，四谛不存在四果也就无法安立。

先介绍一下四果。预流果是见道位，一般来说见道分十六个刹那，前十五刹那是预流向，第十六刹那才得果。见道之后开始修道，修道的所断共分三界九地，各地又分九品。欲界的九品烦恼分为上中下，上中下各自又分为上中下。第二是一来果，"一来"指还要再来欲界一次，前六品烦恼已经断尽、后三品还未断，这就是一来果。第三是不来果，"不来"指不再来欲界，当欲界的九品烦恼全部断尽时获得不来果。菩萨会乘愿再来欲界度化众生，但声闻行者一味追求自己的安乐，所以当他断了九品的烦恼以后就不会再来欲界了。第四是阿罗汉果。欲、色、无色三界的烦恼全部断尽以后得阿罗汉果。按大乘的观点，阿罗汉断尽的只是烦恼障，其相续中还有所知障。

接着介绍四向。预流向是尚未得预流果而正在趋向于它的过程，也就是说在见道位的前十五刹那中住于将要遍证四谛的境界；一来向包括预流果，是预流圣者正趋向一来果、还未得到一来果时的状态，它已超越预流，趋向后果；不来向就是指正在前往不来果的圣者；阿罗汉向是正在前往阿罗汉果的圣者。

四果四向是声闻所承认的八种圣贤。如果四谛不存在，那么住四果圣者也就不存在了；如果四果圣者不存在，住四向者也就不存在了。这是对方的第三个责难。

辛四、（无有三宝之过）分二：一、广说；二、摄义。

壬一、（广说）分三：一、僧宝不存在之过；二、法宝不存在之过；三、佛宝不存在之过。

癸一、（僧宝不存在之过）：

若无八贤圣，则无有僧宝。

如果没有八种贤圣，也就不会有僧宝。

对方认为，如果没有八种贤圣，那么僧宝就不存在了。

大小乘都承许圣者即是僧宝，大乘一地以上的圣者如文殊、普贤，以及小乘预流向以上的圣者如舍利子、目犍连，他们都是圣者，所以都是僧宝。

或许有人会想：除了圣者以外其余就不算僧宝了吗？答：僧宝可分为凡夫僧众和圣者僧两种，《大圆满心性休息大车疏》中说：“共同小乘中承认……僧众有凡夫僧众与圣者僧众两种，凡夫小僧为沙弥、沙弥尼及居士，是众生之福田故；大僧为具近圆戒者，即是说比丘为大僧众，四位比丘以上称为僧众；圣者僧众是

预流果、一来果、不来果、阿罗汉向、阿罗汉果。”以前有人问：居士享用法会供斋合不合理？根据《大圆满心性休息大车疏》的这个教证，居士也是众生的福田，也应该成为应供处，所以五明佛学院也开许居士享用供斋。佛经中也说：“天人妙衣饮食等，恒沙劫中供众生，不若布施一居士，一日所获功德大。”

癸二、（法宝不存在之过）：

以无四谛故，亦无有法宝。

没有四谛的缘故，也不会有法宝。

严格来讲，法宝并不是经书[12]，只有自相续中真正现前佛法的意义才是法宝。按大小乘《俱舍论》的观点，法宝包括教法和证法。从证法而言，真正的法宝只有灭谛，何时相续中获得灭谛便有了最究竟的法宝；道谛是现前灭谛的因，所以也是法宝。而教法能诠释证法，是证法的因，所以也是法宝。但是，如果四谛不存在，那法宝也就不存在了。

癸三、（佛宝不存在之过）：

若无法僧宝，岂能有佛宝？

如果没有法宝和僧宝，怎么能有佛宝？

依照小乘宗的观点，释迦牟尼佛一定依靠法宝现前过沙门四果中的一种，所以没有法宝

[12]从广义的角度来讲经书也是法宝，因为文字是现前证法的助缘。

和僧宝，佛宝就不可能存在，因为佛宝的因就是法宝和僧宝。

佛陀因地为菩萨时曾广行六度万行，这一点在名言中是不必怀疑的。《释迦牟尼佛广传》中记载了很多佛陀因地时布施身肉以后以谛实语令身体恢复的公案，如果不是圣者这是很困难的（当然凡夫中也有大悲心非常强烈的，就像阿底峡尊者的上师达玛绕杰达，但一般来讲只有圣者才能这样做）。所以佛陀以前一定先成了圣者，如果不曾当过圣者成为僧宝，不曾修持证法具足法宝，佛宝岂能现前？

另外，也可以说佛宝本身即是法宝和僧宝，佛陀已经修道圆满，所以是究竟无学的僧宝；佛陀已证得究竟灭谛，所以也是究竟法宝。因此，没有法宝和僧宝，又如何安立佛陀呢？

壬二、（摄义）：

如是说空者，是则破三宝。

这样宣说空性的人就破坏了三宝。

对方认为：万法如果真的是空性，那三宝也就不复存在了，这岂不是断了众生的慧命？

其实，中观宗并不破名言中的四谛、三宝，只是在抉择胜义谛时才遮破这一切。现在很多人没有闻思过中观，讲《般若经》非常困难，讲《华严经》就更困难，因为他们认为“一切



都不存在”的话，名言的万法就难以建立。

所以，我们一定要善于分开二谛，胜义中抉择空，名言中说显现，这样很多问题便迎刃而解了。

辛五、（无有因果之过）：

空法坏因果，亦坏于罪福。

承许空性还会破坏因果，也会破坏罪福业。

具有因果正见的人都承认因果报应：造十种善业必然转生善趣得乐果，造十种不善业必然转生于恶趣得苦果。如果承认万法皆为空性，那么善恶因果就不存在了，那修行人断恶修善还有什么实义呢？所以对方认为：中观宗的观点远离了佛陀的教言，因此不合理。

辛六、（无有世间名言之过）：

亦复悉毁坏，一切世俗法。

承认万法空性也全部毁坏了一切世俗法。

《显句论》陈述对方的观点说：如果一切法是空性，那么吃饭、喝水等名言也就被一概否认了。但佛经中却说“世人怎么承认，我也随顺世间而承认”，所以承许空性不合理。

庚二、（破彼等观点）分三：一、他宗发太过的原因；二、自宗无有过失之理；三、证悟缘起空性的重要性。

辛一、（他宗发太过的原因）分二：一、对

方未通达空性之理；二、对方未通达二谛之理。

壬一、（对方未通达空性之理）：

汝今实不能，知空空因缘，

及知于空义，是故自生恼。

其实你们并不能真实了达空性的本体、空性的因缘以及空性的含义，所以才自寻烦恼。

以下对有实宗发的太过一一给予答复。但在答复之前，首先要说明对方发太过的原因：他们对空性的必要、空性的本体、空性的含义一窍不通，对空性的认识只停留在单空（没有）的层面，所以才向中观宗发出了一系列太过。其实这是对方自寻苦恼，没有任何意义。

首先，对方不知道宣说空性的必要，即宣说空性的因缘或目的。修行佛法的目的是断除烦恼，烦恼灭了就获得了解脱，但烦恼的本体并非实有，完全是戏论的体性，而这样的戏论唯有依靠空性才能灭除。《观我法品》云："业烦恼灭故，名之为解脱。业烦恼非实，入空戏论灭。"所以，佛陀宣讲空性的必要就是为了破除有、无、二俱、二非的戏论，令行者趋入根本慧定获得解脱。

其次，对方不知道空性的本体。空性并不是单空，它具有五种法相，《观我法品》云："自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名

实相。"空性完全是自证的境界，并不依赖其他的言辞和比喻；空性是寂灭四边的自性；它没有言语的戏论；没有彼此相异的差别；也没有心的思维及分别。具有这五种法相才是实相。所以，空性并不是有实宗所承许的单空。

第三，对方不知道空性的含义。因缘所摄的一切法皆是空性，这就是空性的含义，本品颂云："众因缘生法，我说即是空。"三宝、因果、轮回、善恶等一切万法皆是因缘所生，没有一个不为因缘所摄，既然如此，哪一个法不是空性呢？因此，名言中的法在胜义中都毫无本体。

这样一来，有实宗所谓的"三宝不存在、四谛不存在"等过失，对中观宗并不会有任何损害，反而说明他们自己未通达如来的究竟密意。

不仅是小乘宗，现在很多学佛的人也不明白空性："佛教不是讲空性吗？既然万法皆空，那磕头顶礼、烧香供佛有什么用呢……"甚至某些久入佛门的法师也不明白："既然一切万法皆空，那行善到底有什么意义呢？"听说有的人还这样说："一切万法不是空性嘛，那干脆就享受享受吧……"

所以，我们一定要通达空性的本体、空性的必要以及空性的内涵，这样自相续中的各种

邪见和怀疑就会自然而然消除，也只有这样，闻思修空性才有真正的意义。

壬二、（对方未通达二谛之理）分五：一、宣说所证二谛之体相；二、未通达二谛之过患；三、宣说二谛之必要；四、误解空性之过患；五、是故佛陀最初未说空性之理。

癸一、（宣说所证二谛之体相）：

诸佛依二谛，为众生说法。
一以世俗谛，二第一义谛。

诸佛都是依靠二谛为众生说法，一是世俗谛，二是胜义谛。

众生的根基各不相同、千差万别，故三世诸佛都是根据世俗谛和胜义谛来宣讲佛法，这样才能让众生趋入解脱。释迦牟尼佛传了八万四千法门，归纳起来就是三大法轮：佛陀初转法轮时主要宣讲世俗谛；二转法轮主要宣讲了胜义谛的般若空性；三转法轮不仅宣讲了如来藏光明的胜义谛，也阐述了地道安立与万法唯识等世俗谛。可见，佛陀讲法唯一依靠二谛。

那什么是胜义谛和世俗谛呢？从现空二谛来说，世俗谛即一切显现法，包括凡夫见闻觉知的境界与圣者面前的清净显现。《澄清宝珠论》亦云：“轮涅所摄之一切诸法，皆许为所有有法显现之世俗谛。”《入中论》云：“痴障性故

名世俗。”“所见虚妄名俗谛。”凡夫由于无明习气的遮障，不能见到诸法的真相，只能见到显现的假法，这就是世俗谛。当然，世俗法并不仅限于凡夫的根识境界，它包括轮涅所摄的一切显现法。胜义谛即圣者根本慧定所安住的空性境界或者万法的实相。《入中论》云：“说见真境即真谛。”《澄清宝珠论》亦云：“一切法性空性之胜义谛。”除此二谛以外无有第三谛，故诸佛菩萨依二谛为众生说法。

既然诸佛菩萨都是依二谛说法，那我们度化众生时也应如是随学，如果所化众生的根基还不够，就要依靠世俗谛的法门来摄受；如果所化众生的根基不错，就应该宣说《金刚经》、《中论》等了义经论，依靠胜义谛的法门来度化他们。但现在很多法师不观察众生的根基，有的一直讲世俗谛的法，有的则只讲胜义谛的法，这样堕于两边都不太好。

在座的道友不管有没有法师的名称，只要有利他的心，就应该有度化众生的机会，但一定要观察所化众生的根基。有的人刚刚学佛，你就给他讲《金刚经》，这不一定合适；对这些众生应当在信心方面引导，多给他们讲因果取舍的法。有的人学佛很久，在因果取舍方面已有了稳固的基础，如果对他们只讲一些简单的

道理，这也不合理；应当以般若空性、如来藏等了义法门来度化他们。

所以，大家在自利利他的过程中应当把胜义和世俗结合起来。法王如意宝说过：一方面我们要好好观修空性，安住于空性的境界中，这就是胜义方面的修法；另一方面，我们也要依众生发起大悲心，以菩提心来摄持利益一切众生，这就是世俗方面的行持。

癸二、（未通达二谛之过患）：

若人不能知，分别于二谛。
则于深佛法，不知真实义。

如果不能明辨二谛的体相，则不能通达甚深佛法的真实奥义。

关于二谛，小乘、唯识、中观各有不同的观点。学习佛法最重要的就是了达并圆融二谛，如果对胜义谛和世俗谛都搞不明白，那就不可能通达佛法的甚深奥义。《定解宝灯论》讲："依靠名言观察量，无有错谬行取舍，尤其于教与本师，获得诚信唯一门，即是因明之论典。开显抉择实相义，无垢智慧胜义量，即是胜乘中观论。睁开此二之慧眼，不随他转而真入，佛陀所示之正道，高度赞叹入道者。"就如一个人没有眼目就不可能到达目的地一样，修行人没有因明和中观的双目就不可能趣入真正的修行

正路。有些修行人具足胜义的眼目，有些具足世俗的眼目，但双目都具足者却比较少。只有为具相的善知识摄受，且依靠殊胜经论的人才能具足胜义和世俗的明目。

《入中论》、《入行论·智慧品》等诸多中观论典对二谛的抉择也非常清楚，大家可以参考。尤其是全知麦彭仁波切为解释《中观庄严论》而造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》，既抉择了胜义谛又抉择了世俗谛，还有如何将二谛结合起来运用的窍诀，要想真正通达二谛圆融之理，大家一定要学好这部宝典。《中观庄严论》的作者静命菩萨是将龙猛菩萨的甚深见派与弥勒菩萨的广大行派合而为一的中观瑜伽行派的创始人。这位创始人并不像现在的某些"创始人"，静命菩萨完全具备经论中所提到的开宗祖师的法相。现在有的人异想天开："我是什么什么的创始人……"有些人打妄想："既然龙猛菩萨、无著菩萨还有静命菩萨都当了创始人，那我也可以当一个创始人……"现在这种"创始人'非常多，但真正成为开宗祖师的创始人并不是那么容易，这样的创始人的条件比较高。在《中观庄严论释》里有开宗创始人的法相，比如要现量见到万法的真谛、凭自力能开显佛陀密意、广大破斥他宗建立自宗……

学好《中观根本慧论》、《中观四百论》、《入中论》后，再抉择大圆满本来清净的见解就非常容易。上师如意宝在宣讲《法界宝藏论》及《大圆满心性休息》的时候再三强调：修行人务必要通达中观的推理方式，否则很难通达大手印、大圆满的见解。如果不能通达空性，即使宣讲最甚深的法门也不一定有利，相反还有可能对所化补特伽罗的相续有损害。

大家应该知道闻思中观的重要性，否则很多人不一定会重视对中观的闻思。就像商人觉得有利润可图才愿意去做这笔生意，如果觉得没什么利润，他就不会去做。同样，知道了空性的殊胜性，就会对听闻百千万劫难以值遇的空性法门生起难得之心。

所以，希望大家潜心研究，一定要通达二谛的意义。可能有些道友自认为已经学得很不错了，但我觉得他们的理解有些偏差。一般来讲，按照传承上师的传讲方式去理解法义非常重要，否则，自己认为理解得很不错，但实际上连边都没有沾上。所以，希望每位道友认真听受上师的教言，尽量将所听的内容融入自心。

癸三、（宣说二谛之必要）：

若不依俗谛，不得第一义。
不得第一义，则不得涅槃。




如果不依靠世俗谛，则得不到胜义谛，得不到胜义谛就得不到涅槃。

对方提出疑问：如果一切万法的究竟实相是胜义谛，那佛陀只说胜义谛就可以了，何必说世俗谛呢？

龙猛菩萨回答：虽然胜义谛是一切万法的究竟实相，但不依靠世俗谛，修行者就不能趣入胜义谛，没有得到胜义谛，任何人都不可能得到最终的实相涅槃，所以佛陀宣讲了世俗谛。

因此，在学习、宣讲佛法的过程中必须依靠世俗谛，否则难以趣入胜义谛。为什么呢？因为胜义谛超越了一切语言寻思等凡夫的行境，而凡夫却不能超离世俗谛，所以佛陀才依靠世俗谛引导众生趣入胜义谛，否则众生怎能进入胜义谛那美妙的殿堂？很多论典都强调了本颂的道理，《入中论》云："由名言谛为方便，胜义谛是方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。"《显句论》说：想获得水，就应提前准备水桶。上师如意宝也经常引用这个比喻说：既然连得到水都需要水器，那么想获得胜义谛的殊胜境界怎么能不依靠世俗谛呢？

另外，世俗谛也可以指单空，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说："真正的胜义并不只是一个单空，而是超离四边之戏论。然而，

如果无有存在于遣余分别心境前万法的无实这一相似胜义，则无有证悟大胜义的方便。正由于它属于能证悟真实胜义的方便或因，才命名为胜义的。如《中观藏论》云：‘于此若无有，真实世俗梯，欲上胜义楼，智者非应理。’”所谓真实世俗梯即真世俗谛，就是指破有边的单空。按照汉地某些法师的解释方法，世俗谛就是文字般若，胜义谛就是实相般若，通达实相般若要依靠文字般若，这种解释也可以。总之，世俗谛是凡夫的范畴，依靠世俗谛的方便才能通达胜义谛。

按自续派的观点，胜义谛有真胜义和假胜义两种。远离一切戏论的实相是真胜义；暂时安立的单空是假胜义：从遮破实有、随顺胜义的角度而言是胜义，从未超离分别戏论的角度而言则是世俗。《中观庄严论释》说：“其中无遮空性是观待远离一切名言之真正胜义而安立为世俗的。”中观自续派暂时抉择的胜义谛是中观应成派的世俗谛，因为从最究竟的观察来看，暂时的单空实际上就是世俗谛。所以，如果谁认为“空性”就是遮破有边的单空，就说明他还没有通达真正的胜义谛，依然落在世俗谛中。但单空是最终进入胜义谛的方便，全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：“照见本义诸大德，

极其郑重而宣说，必须通过修无我（指自续派的单空），方可根除我执见。此乃一切初学者，无有错谬之入门，口说最初即断此，乃是散布魔密语。”

当然应成派的不共所化众生可以不依靠单空，直接向他们宣讲远离四边的大空性就可以。他们依靠强烈的信心和善知识的开示很快就会开悟，但这种情况极为稀少。

癸四、（误解空性之过患）：

不能正观空，钝根则自害，

如不善咒术，不善捉毒蛇。

不能正确理解空性的钝根者会自己害自己，就如不善咒术的人为咒所害、不善捉毒蛇的人为毒蛇所伤一样。

修行人的见解一定要正确，见解不正确就很危险。在闻思修行的过程中正确理解空性非常重要，否则很有可能趋入邪见的歧途，这一点大家务必要重视。某些人该证悟的空性没有证悟，不该证悟的偏执邪见却“证悟”了，这非常可怕！空性虽然是非常殊胜的甘露妙法，但对不能正确理解的人来讲反而成了毒药。当年旃扎古昧和月称论师在那烂陀寺辩论的时候，连牧童也会歌唱：龙猛菩萨的宗派是药也是毒，而圣者无著的教义唯一是甘露。意思是

根基好的人在闻思了中观空性以后很快会得到解脱，而根基差的人却会因此彻底毁坏相续。智慧、信心不错的利根者闻思《中观根本慧论》后既不会堕入名言的边，也不会堕入胜义的边，会安住中道而行持：胜义中以空性的见解摄持，世俗中重视行持善法。但钝根者在闻思了中观后却将空性误解为单空，要么认为善有善报、恶有恶报等一切万法都不存在，要么耽执空性实有存在，要么毁谤空性，这样反而就害了自己。所以，大家要依靠教证理证来衡量，看自己的见解是不是真正的空性见。

下面以两个比喻来说明这个问题：一个是不善咒术的比喻；一个是不善捉毒蛇的比喻。

第一，如果能按窍诀正确使用息增怀诛等事业的咒语，就能够成办相应的事业；但如果方法不对，可能反而会害了自己。在全知麦彭仁波切的著作中有很多密咒的修法，这些修法都需要具备各种条件，比如缘起物、咒语、观想等，如果这些因缘没有弄妥，那么不但不能成办事业，还可能害了自己。比如降伏咒轮，有些是左转的，有些是右转的，如果方向反了，该左转的右转、该右转的左转，这样不但不能降伏别人，反而会伤害自己。再比如续部中的忿怒咒语，它们都有不同的观想方法，如果没有按

要求去作，则不但不能成办事业反而会害自己。

第二，毒蛇头上的如意宝珠能遣除自他的贫困和疾病，如果有人能善巧捉毒蛇，就能以如意宝珠利益无量众生。但如果不善巧，则会被毒蛇咬死，不仅取不到宝珠反而毁坏了自己。印顺法师的讲记中说“捉毒蛇”是为了取蛇胆，但这种说法好像没有教证理证的根据。

如果能正确理解空性就会对自他带来很大利益，否则就会像这两个比喻一样有许多过患。有人认为修大圆满法不解脱就堕落，所以不敢求大圆满法。其实中观也一样，从正面来讲，乃至对空性生起合理怀疑，也能断除轮回的根本，《中观四百论》云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”从反面来讲，如果对中观空性生邪见或者抹杀一切世俗因果法，这只有堕入恶趣一条路，《中观宝鬘论》云：“若误解此法，毁坏诸愚者，如是无见者，沉落不净中。另外邪执此，愚起智者慢，性情极粗鲁，倒堕无间狱。”

个别法师认为：密宗特别危险，只有显宗才有利无弊。显宗是不是有利无弊呢？当然，如果你不深入，只在表面上学一学，弘扬一些所谓的“人间佛教”，这对自他似乎不会带来任何损害，但实际情况中，还是有人退道心、生

邪见、甚至诽谤佛法不灵验，这难道不可怕吗？再说，寻求世间小利都要冒一定的风险，那我们为了获得出世间的利益冒一点“风险”难道不值得吗？其实，没有任何困难，不需承担一点点风险的好事在哪里都没有。所以，绝不能以有一些所谓的危险性就排斥密法。

总之，这一颂教诫我们要正确理解空性，否则有很大的危险。全知麦彭仁波切在很多论典中都引用这个教证，针对其他教派的论师把佛陀二转法轮和龙猛菩萨的究竟密意耽著为单空的见解进行了破斥。所以，希望大家无误认识空性的本体。

在座的部分道友，可能前世听过中观，跟中观结过一定的因缘，所以现在一听到中观法门就觉得非常殊胜，内心也非常欢喜。而有的道友可能前世跟中观没结上善缘，听到空性也不知所云，只想念念阿弥陀佛就算了。但无论如何，大家应好好珍惜值遇空性教法的殊胜因缘。

癸五、（是故佛陀最初未说空性之理）：

世尊知是法，甚深微妙相，

非钝根所及，是故不欲说。

世尊知道空性甚深微妙的体相非钝根所能了达，所以在成道后四十九天中未转法轮。



《方广大庄严经》记载，释迦牟尼佛成佛后四十九天未转法轮，在帝释天和梵天供养右旋海螺和纯金法轮并请佛转法轮后，佛陀才来到鹿野苑传法。而《法华经》则记载，世尊成道以后在二十一天当中未转法轮，经帝释天、梵天、四大天王及大自在天等百千万天人的祈请后才开始转法轮。

为什么佛陀不转法轮呢？因为佛陀知道自己亲证的空性法门高深莫测，不是钝根者的境界，即使对他们宣说也不会有任何利益。所以世尊当时说：“深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说他亦不了知，故当默然安住于林间。”意思是，我已经获得犹如甘露一般的法性——甚深、寂灭、离戏的光明无为法，但是为谁宣说也不可能证悟，所以还是无言安住于寂静的林间。

空性法门的确很深奥，虽然凡夫众生可以了解空性的总相，但要真正证悟空性却非常困难。不要说空性，八种无暇、五种自圆满、五种他圆满等道理真正要在修行中有所体悟也有一定的困难。只有佛陀才完全证悟了空性法门，一地到十地的菩萨也只是部分证悟，而在座的道友以及像我这样的凡夫人虽然不像世间人那样对空性一无所知，但也只是从道理上明白，

比如对破有边、破无边等道理有大概的了解。

所以，不要稍微有一点中观见或大圆满见就认为是证悟。有些人稍微懂一点柱子不自生、不他生、不共生的道理就认为已经证悟了空性，或者大概了知了心的本体是不生不灭、明明清清的，就认为自己已经证悟大圆满了。但这并非真正的证悟，了解与开悟其实有很大的差别。

以上六个偈颂总结了对方发太过的原因，下面讲"自宗无有过失之理"。

辛二、（自宗无有过失之理）分四：一、自宗无过失之原因；二、宣说功过之源；三、无过之宗不应使其变为有过者；四、返其过失。

壬一、（自宗无过失之原因）：

若汝发太过，谓空为无理。
汝则弃空性，于自宗不容。

如果你们发出太过，说宣说空性的宗派非理，那你们就弃舍了空性，这于自宗而言是于理不容的。

他宗因为未通达空性以及不理解二谛，所以向中观宗发出失坏因果甚至毁坏三宝的太过。但自宗实际上并没有这些过失，这只是对方不了解我宗的真实观点而造成的误解。

如果空性就是你们所认为的单空，那你们所发的太过也是合理的，因为《宝积经》也说：



"佛告迦叶：'宁起我见积若须弥，非以空见起增上慢。所以者何？一切诸见以空得脱，若起空见则不可除。'"意思是说，宁可生起如须弥山一样的我见，也千万不要做增上慢者而执著空性，因为我见还可以对治，而执著空性却无法摧毁。但自宗根本不承认单空为真正的空性，我们所谓的空性就是名言中的一切显现在本体上是空性，即缘起空性。而你们却认为我们的空性是单空，因此，你们由误解空性而向我宗发出太过，这只能导致你们自己舍弃了真正的空性，而我宗是没有任何过失的。

壬二、（宣说功过之源）：

以有空义故，一切法得成；
若无空义者，一切则不成。

因为有空性的缘故，一切法才得以成立；如果无有空性，那么一切法就不能成立。

本科判主要讲，承许万法的本体是空性乃一切功德之源，而承许万法的本体不空则是一切过失之源。

本颂从字面上看似乎很简单，其实它的含义极为深奥。前面讲过，一切缘起法都是空性，也正因为是空性才可以缘起，所以只有在空性的基础上才能安立一切世间名言，反之则无法安立。《显句论》云：对方的意思是有空性则苦

集灭道四谛等一切法都无法安立；但实际恰恰相反，正因为有了空性，四谛等万法才得以建立，如果万法不空则成了常有，如是则无法建立四谛乃至一切万法。

具体而言，正因为一切万法是空性，所以当各种因缘具足的时候就可感受痛苦，也可以断除痛苦的来源——集谛；也因为是空性，为断除集谛而修持道谛以及最终现前灭谛都是合理的。同样，四果和四向等僧宝也都可以安立；僧宝相续中的证法以及教法也合理。如果僧宝和法宝能安立，那么最究竟的佛宝也可安立。有佛法僧三宝，则能安立世出世间一切罪业和福业，进而一切世间名言都能得以合理建立。总之，只有在空性的基础上才能安立一切世俗名言。《般若灯论释》中引佛经来说明这个道理："如《文殊道行经》说："佛告文殊师利：'若见一切诸法无起，即解苦谛；若见一切诸法无住，即能断集；若见一切诸法毕竟涅槃，即能证灭；文殊师利，若见一切诸法无自体，即是修道。'以是义故，摩诃衍中圣谛道理得成。道理成故，智慧得成，智慧成故，一切皆可。"

相反，如果一切万法不空，那么苦集灭道四谛乃至世间一切名言都不可能成立。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说："万法若有

一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。"上师如意宝经常引用这个教证，还举了一个比喻说明这个问题：正因为一切万法的本体不存在，所以在一面小小的镜子中就可以显现山王在内的器情世界；如果万法不空，那这一切就无法在镜中显现，人们也无法见到这些影像。

这一道理通过观察自己的心也可以体会，比如，如果嗔恨心不空，那它就不能有产生、安住乃至消失的机会；正因为嗔恨心的本体是空性，所以当因缘聚散时才有生住灭的显现。

壬三、（无过之宗不应使其变为有过者）：

汝今自有过，而以回向我。

如人乘马者，自忘于所乘。

分明是自己存在过失，你们却把它转嫁给我宗，这就像乘马者忘记了自己所乘的马一样。

"回向"就是转嫁的意思。有实宗不了解空性、认为诸法实有，这就有无法安立一切名言的过失，但他们却把自己的过失推到中观宗身上，这相当于一个人把正骑着的马给忘记了，反而冤枉别人：是不是你偷了我的马……由于欠缺福报和智慧，有实宗未能通达缘起性空反而认为万法实有，这本来就有很大的过失；但他们还把这一过失推到中观宗的身上，这就更

加不合理。就像萨迦班智达在《格言宝藏论》中所说："劣者自己之过失，总是染推于他人，乌鸦自食不净嘴，使劲擦于干净处。"

壬四、（返其过失）分三：一、说他宗有过失；二、说自宗无过失；三、广说回遮他宗之过。

癸一、（说他宗有过失）分二：一、毁坏一切因缘之过；二、毁坏一切万法之过。

子一、（毁坏一切因缘之过）：

若汝见诸法，决定有性者。
即为见诸法，无因亦无缘。

如果你们见诸法决定有自性，即为见到诸法无因无缘而生。

如果你们有实宗的见解是一切诸法决定有自性，那就等于承认一切诸法是无因无缘而生，但这样的见解就与常见外道无有任何差别了。比如，正是因为苗芽和种子没有自性，所以依靠地水火风等助缘，苗芽首先可以产生，中间可以安住，最后可以毁灭；如果种子和苗芽有自性，那么苗芽也就不需观待种子之因以及地水火风等缘了，这样一来，苗芽就成了无因无缘而生。所以，见到万法本体实有，就等于见到万法不从因缘而生。

中观的道理比较深，希望大家要再三听辅

导。我讲一次，堪布堪姆讲一次，辅导员再辅导一次……有些人感觉听得太多了，但按他们的智慧和根基来看，听七次辅导可能还不够。因此，希望大家对闻思有一个认真的态度，否则只是自欺欺人而已。大家听法的方式也应该如理如法，《大圆满前行引导文)》讲："在闻法期间，甚至包括诵经、念咒等一切善行也要放下来而集中精力恭听。"否则，听法的时候不如法，反而会依靠佛法造下恶业。

在这里要提醒大家一个问题，有的道友总是用自己的分别念来理解中观，这是不合理的，应该按照我的讲解方式来理解中观。虽然我自己没有中观的证悟，但我是依靠月称论师、清辩论师、果仁巴大师等大圣者们的观点和推理来传讲的，所以能对每堂课所讲授的内容负责。所以，希望大家要摆脱这种自以为是的增上慢的束缚，否则很难明白中观的甚深奥义。

子二、（毁坏一切万法之过）：

即为破因果，作作者作法，
亦复坏一切，万物之生灭。

也就破坏了因果、作业作者作法，还毁坏了一切万物的生灭。

前面已经观察过，一切诸法并非自性存在。如果自性存在那就不需要观待因缘，而没有因

缘就不会有因生果，这就破坏了春种秋收等因果法。没有春种秋收等因果，也就破坏了作者（农民）、作法（农具）以及作业（庄稼）。如是则破坏了万事万物的产生和毁灭。

《中论释·善解龙树密意庄严论》和《显句论》都以瓶子的比喻说明了这个道理：如果诸法决定有自性，那么也就破坏了从因法（泥土）产生果法（瓶子）的因果法则；并且也破坏了作者（陶师）、作法（轮等工具）以及作业（瓶子）。这样一来，世间一切万物的生灭也都被破坏了。

但这些现量所见的法是不能被否认的，不要说学过宗派的人，即使最愚笨的众生也不会否认这些现量所见的法。因此，承许诸法实有的观点不合理。

癸二、（说自宗无过失）分二：一、抉择中观正见；二、宣说缘起空性。

子一、（抉择中观正见）：

众因缘生法，我说即是空，

亦为是假名，亦是中道义。

众因缘所生的法，我说就是空性，也是假名，亦是中道义。

“我”在藏文中不是很明显，“我”指龙猛菩萨也可以，因为龙猛菩萨是根据佛的经典才宣说一切万法是空性的；“我”指佛陀也可以，

因为佛陀在《楞伽经》、《大般若经》、《宝积经》等经典中都有“我说一切法空”等的词句。

对于人们所看到的名言中的显现法，现代科学也试图分析其现象和本质，并提出了种种不同的说法，但在佛教看来，名言诸法的现象是由因缘所生，它的本质就是空性，唯有假名。《显句论》说：由各种器具、零件组成的马车，除了种种支分法以外并没有实体，所以“马车”只是假名。同样，因缘所生的法无有自性，只是假名，这就是所谓的中观道。

很多人不懂什么是中观，认为既不是上也不是下的中间就是中观，但这并不是中观。那什么是中观呢？《宝积经》云：“有是一边，无是一边，离二中间，则无色无受想行识，如是中道名为得证实相方便。”有是一个边，无是一个边，智者不住二边，也不住中间，了达无色受想行识，这样的中观道就是证得实相的最胜方便。《般若经》云：“云何名中道？谓离有起无起及有无等边故，名为中道。”什么是中道呢？不是有生不是无生，超离有无等一切边就是中道。或者说，名言中有如梦如幻的显现故不堕入断边，胜义中没有丝毫本体成立故不堕入常边，远离常断二边就是中观。

缘起、空性和中道只不过是名字不同而已，

实际是一个意思。《般若灯论释》中引用《楞伽经》云："自体无起，体无起者。""佛告大慧：'我说一切法空，若言从缘生者，亦是空之异名。何以故？因施设故。世间出世间法，并是世谛所作，如是施设名字即是中道。'"《中论释·善解龙树密意庄严论》说："所谓的'中观'、'空性'与'缘起'三者，本来就是同一含义，只不过名称不同而已。"

《大圆满心性休息大车疏》以水月的比喻对缘起空性做了说明："……在现见了如水月般的世俗实相之时，从月影之现分而言是世俗谛，从月轮无实空性分而言是胜义谛。"全知无垢光尊者在《胜乘宝藏论》中说：本来清净和任运自成是大圆满最重要的修行，本来清净就是彻却、直断，任运自成就是托嘎、顿超，这二者分别是胜义和世俗。荣素班智达在《入大乘论》中说：就像一个人既是婆罗门又是持戒者一样，法和法性是一个本体上的两个反体，如果证悟了法和法性也就证悟了二谛。

世间的智者们难以领会缘起空性的道理，这唯是佛陀的不共特法。许多论师在撰著中观论典时都对这一不共特法以及宣讲者佛陀进行了赞叹。《回诤论》云："空自体因缘，三一中道说，我皈命礼彼，无上大智慧。"全知麦彭仁

波切在《中观庄严论释》中说："宣说稀有缘起道，无与伦比殊胜者，令解三有之束缚，佛陀释迦狮前礼。"《中论》云："能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。"

世间曾出现了无数名人，他们的学说都被后人一一推翻，但谁能指出佛陀所说的缘起空性的半点过失呢？过去没有，现在没有，未来也不可能有。世间虽然有种种诱惑人的花言巧语的学说，但它们终究不能引导众生获得解脱，而只有佛陀宣说的缘起性空才能使众生摆脱轮回的苦海。因此，学习缘起空性很关键的一点，就是要对佛陀生起坚定的信心。

一般来说，对世尊生起信心的方式有两种：一种是钝根者的方式，一种是利根者的方式。钝根者通过阅读《释迦牟尼佛广传》等经论，在了知佛陀所具有的布施、持戒、安忍等功德后对佛陀生起信心；而利根者是在修学并通达佛陀所宣讲的缘起空性后，知道整个世间唯有佛陀才真正通达了万法的究竟实相，从而对佛陀生起不退转的信心，这时的信心绝不是肤浅的恭敬膜拜。如果不学中观，可能只会人云亦云："佛陀非常了不起，佛陀的功德第一……"而要对佛陀生起真正随法的诚信，只有以智慧通达缘起空性。

当然，佛法的精要——缘起空性并不是那么容易通达。为了通达甚深的空性，大家要经常祈祷佛陀。法王如意宝从印度回来后要求五明佛学院展开辩论，法王让大家在辩论之前念诵《回诤论》和《中观庄严论释》中的顶礼句，以此祈祷佛陀。上师在讲中观的时候也是先把本论的顶礼句念一遍，之后才开始宣讲。因此，大家在学习中观的过程中一定要多祈祷。

这个颂词相当重要，希望大家详加分析，不能仅停留在字面上。虽然字面上的理解也是必需的，但最关键的是要看颂词的内容能不能令心产生触动？如果没有触动，那即使天天闻思修行也没有很大的利益。所以，一定要让最关键、最重要的颂词在心中扎下根。如果能这样，那对自己的修行将有非常大的利益，退一步讲，不要说真正通达这里所讲的空性，哪怕只是在阿赖耶上种下空性的种子也非常有意义。

子二、（宣说缘起空性）：

未曾有一法，不从因缘生。

是故一切法，无不是空者。

没有一个法不从因缘中产生，所以一切法没有不是空性的。

人们所见的各种色法、所闻的各种声音等以及能见闻的眼识、耳识等，这些内外所摄的



一切万法全部由因缘而生，并非像外道所说的那样万法由常有的自在天、微尘等产生或者无因而生。《中观四百论》云：“一切为果生，所以无常性。”意思是任何法的产生注定要成为它的果法的因缘，而任何果法又无不依靠它的因缘，所以任何法都不可能存在常有、实有的体性。佛经亦云：“智者通达缘起法，不依一切边执见，了知诸法因缘生，不得无因无缘法。”由此可知，一切见闻觉知的法没有一个不是从因缘而生，既然都是从因缘而生，那么就不可能有一个法不是空性。

癸三、（广说回遮他宗之过）分四：一、无有四谛之过；二、无有三宝之过；三、无有因果之过；四、无有世出世间名言之过。

子一、（无有四谛之过）分二：一、无有外境四谛之过；二、无有有境智慧之过。

丑一、（无有外境四谛之过）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

寅一、（略说）：

若一切不空，则无有生灭。

如是则无有，四圣谛之法。

如果一切法不空就无有生灭，这样也就没有四圣谛之法。

有实宗认为中观宗的空性毁坏了生灭，毁

坏了四谛法：“若一切皆空，不生亦不灭，如是则无有，四圣谛之法。”针对这一责难，中观宗以同等理反驳说：这些过失完全属于你们：如果一切法有自性，则不应该有生灭，这样也不应该有四圣谛法。

寅二、（广说）分四：一、无有苦谛之过；二、无有集谛之过；三、无有灭谛之过；四、无有道谛之过。

卯一、（无有苦谛之过）：

苦不从缘生，云何当有苦？
无常是苦义，定性无无常。

如果痛苦不从因缘而生，那怎么会有痛苦呢？佛陀说过无常是痛苦之义，如果万法有决定自性就没有无常。

对方认为一切万法不应该空，否则苦谛就不能成立。而中观宗认为一切法从因缘而生，所以是空性，否则苦谛不能安立。

如果像有实宗所认为的那样痛苦是实有的，那它就不应该观待因缘了，既然不从因缘而生，那痛苦就不应该存在。但实际上，“未曾有一法，不从因缘生。”既然一切法都从因缘生，那就说明不从因缘生的痛苦不存在。另外，痛苦不从因缘生，那么痛苦就自性常有，但这与痛苦的含义——无常相违。



“无常是苦义”的道理在很多佛经论典中都有宣说。如经云：“凡说无常，乃为痛苦。”“一切诸行无常故，我说一切受皆苦。”《中观四百论》云：“无常定有损，有损则非乐，故说凡无常，一切皆是苦。”既然无常是苦义，那说痛苦不空就不能成立无常这一名言真理，但谁也不敢承认无常不成立。所以，痛苦并非自性实有。

卯二、（无有集谛之过）：

若苦有定性，何故从集生？
是故无有集，以破空义故。

如果痛苦有决定自性，为何要从集谛产生？不从集谛生也就没有集。因为苦实有而从集生破坏了空性的含义。

集谛就是烦恼和业，因为痛苦由集谛而生，所以痛苦是空性的。但按照对方的观点，既然痛苦不空，那就永远不可能从业和烦恼中产生，这样一来集谛便不应该存在了。

如果一切万法是空性，那就可以说痛苦是从集谛中产生的。比如以前世杀害牦牛的业力导致了现在的痛苦，正因为痛苦的本体是空性的，所以可以说今世的苦来源于前世的集。如果痛苦不空，那它何必从因缘（集谛）而生呢？痛苦不从集谛而生，那集谛就没办法安立，因为作为因果关系的苦和集，若果实有因就失去

了存在的必要。

因此，对方的承许破坏了空性含义的缘故，集谛无法成立。

卯三、（无有灭谛之过）：

苦若有定性，则不应有灭。

汝著定性故，即破于灭谛。

如果苦决定有自性，则不应该有灭谛，因为你们执著定性的缘故破坏了灭谛。

有实宗承许痛苦有真实的决定性，如果痛苦真有不空的本性，那不论依靠什么方法也不可能灭掉，不能灭苦就没有灭谛，因为灭谛就是灭除了痛苦以后现前的寂灭境界。

大家要知道，只有无实有的法才可以毁灭，比如水泡、阳焰和彩虹，这些法因为无实有，所以依靠因缘可以息灭；如果它们有自性，那么不论依靠什么方法也不可能毁灭。同样，相续中的痛苦无实有所以可以灭除，比如病苦无实，故通过打针吃药会好；业障也无实，故通过念经消业会消除。但如果相续中的痛苦是实有的，那么不管怎样对治，痛苦永远也不可能毁灭。所以，如果像有实宗所承认的那样痛苦实有不空，那么灭谛就不可能存在，但这一点谁也不会承认。

当我们还不太理解空性的时候，也许会觉



得有实宗的观点有道理：如果一切万法是空性，那么苦集灭道怎么安立呢？一旦理解了空性就会知道：正因为不空的缘故，苦谛不能从集谛而生，也不能被灭除而现前灭谛；只有是空性，才能生苦谛，也才有灭除苦谛而现前灭谛的机会。所以，不论是器世界还是有情世界，只要执著有决定自性，那就永远没有变化的机会，然而这显然违背了现实。

观察苦乐等心态的变化也可以帮助理解痛苦无自性。比如有的道友今天特别痛苦，不想去参加辅导，甚至想离开学院；但明天他的心情也许会变得特别好，开始发誓：从现在开始，我一定要好好精进！可见，我们的心情就像天气一样时时在变化。这种现象很普遍，不仅是凡夫人，即使是大成就者也会有。从一些大成就者的传记来看，他们也是有时候开心，有时候不开心。这些现象都说明，因为一切万法是空性，所以因缘聚合时痛苦和快乐会显现。

卯四、（无有道谛之过）：

道若有定性，则无有修道。

若道可修习，即无有定性。

如果道谛有决定的自性，就不会有修道；如果道谛可以修习，就不会有决定的自性。

大小乘都认为有五道：资粮道、加行道、

见道、修道和无学道。如果道有决定的自性，那么也就无有经历五道的修行。比如如果资粮道的本体是实有的，那么再怎么修习也不会有用处，因为无法改变它而进入上上道。所以，如果道谛实有，就没有修道。

而如果道的确可以修习，它的功德可以在相续中生起，那么道就不会有自性。不管是小乘道还是大乘道，当我们精进修持以后，自相续中首先可以生起资粮道的境界；继续修持，加行道的各种功德也会现前；再不断修行，就能生起见道的无分别智慧；见道以后，修道、无学道的功德也会逐渐生起。所以道谛并不是实有的，否则不管怎么修也不会得到任何功德。

道谛没有自性也可以从苦谛的角度来抉择，修道的目的是去除痛苦，如果苦有自性，那不论再怎么修习也不可能断除。而既然可以断苦，道谛就没有自性。

有的道友说："我刚来的时候对上师三宝特别有信心，但现在好像越修越没有信心了。"我想恐怕他还不太了解修行，修行只能越修越好，不应该最初有信心后来越修越差。为什么会出现这种情况呢？我想，这可能是修行增上的表现：最初的时候没有能力观察自己，自认为是个好修行人；闻思佛法并且通过修法断除了一

些粗大的烦恼后现前了一些智慧，这时就能发现自己的缺点。好比病情严重的病人在没检查以前不知道自己病得很重，检查后才知道病得厉害，而且在治疗的过程中又发现了其他的病，他会认为自己病得越来越严重，但实际上只不过是病被渐渐发现而已。所以，能够发现自己的过失也是修行增上的一种标志。有的人不了解这一点，总是念叨："我在家的时候特别有智慧，特别有境界；怎么出家后境界反而越来越低了？"我觉得这只不过是看到了以前看不到的过失而已。

总的来讲，既然道可以增上，就说明道没有决定的自性。

寅三、（摄义）：

若无有苦谛，及无集灭谛，
所可灭苦道，竟为何所至？

如果没有苦谛也没有集谛与灭谛，那么可以灭苦的道谛究竟要到达什么境界呢？

有实宗认为中观宗的空性毁坏了四谛，但通过上面的观察可知，恰恰是有实宗不空的观点毁坏了四谛。因为，如果诸法不空，就不应该有苦谛、集谛和灭谛；没有这些，那灭苦的道谛又趋向何方呢？道谛本来是断苦集二谛而趋向灭谛，现在没有了这三谛，道谛自然也成了虚

设。所以，有实宗无法建立实有的四谛，而中观宗却可以依靠空性建立名言中的如幻四谛。

很多大德都教诫修习四谛：首先要知道，轮回是痛苦；其次要明白，痛苦的根源是集谛——业和烦恼；再次要清楚，证得灭谛才能解脱轮回；最后要知道，为了证得灭谛一定要修道。

修行要首先弄清次第，之后再循着次第而修，这样便可以压制乃至断除烦恼。对修行人来讲，对于痛苦一定要有深刻的认识，否则就不可能生起真正的出离心。对三界轮回是痛苦的认识不应仅仅停留在口头或者文字上，而应该从心坎深处觉得，不管转生在何处除了痛苦以外根本不存在少许安乐。这种认识非常重要！如果不认识痛苦，反而觉得："我现在过得特别快乐！你看我们的寺院多么庄严！有吃、有穿……"对生活这么充满信心，对六道轮回怎么会有厌离心呢？可能永远都不愿离开轮回！其实对世间的贪执是没有智慧的表现，这就像一个犯人赞不绝口："我们的监狱特别好……"这太没有智慧了。其实轮回中的享受是非常低劣的安乐，闻思经论者都可以认识这一点。所以大家要好好体会一切世间都是痛苦的本性。

而痛苦不可能无因无缘产生，六道众生都

有无法言喻的痛苦，这些痛苦都是依靠烦恼和业出生的。要想灭苦就应当断除苦因——集谛，比如要消灭毒树，就要斩断它的根。

那如何断除集谛呢？要依靠修道，修道圆满则能断苦灭集从而现前灭谛。这好比要斩断毒树的根就要依靠工具，而树根斩断以后毒树就不会再生长了。

佛菩萨的教言没有任何虚假的成分，历史上无数高僧大德也都依循四谛之道而获得成就。比如米拉日巴尊者，最初他烦恼深重，杀了很多人，后来却依靠修道获得了无上的果位。所以大家也应该依循这样的四谛之道而精进修持。

丑二、（无有有境智慧之过）分二：一、无见苦谛之过；二、无其余三谛有境智慧与四果之过。

寅一、（无见苦谛之过）：

若苦定有性，先来所不见，
于今云何见？其性不异故。

如果苦谛决定有自性，那么它先前不为有境智慧所见，现在又如何见呢？也不能见，苦的本性不变异的缘故。

苦谛没有自性，所以以前没有见到它，后来通过修行见到是合理的。但如果苦谛有自性，

那么以前没有见到，后来也不应该见到。按《俱舍论》的观点，见道时缘三界依次会生起苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智，此时就是现见苦谛。但这种现见苦谛只有在苦谛无自性的基础上才能成立，如果苦谛不空，那么在资粮道、加行道时未见苦谛，见道时又怎么能见呢？也不应该见。因为对境苦谛不曾变异，有境智慧又怎么会有不见和见的差别呢？《显句论》说：如果苦谛有自性，那就应该如以前不曾见苦谛那样，在见道时也不应该见苦谛，但实际并非如此。

《大圆满前行引导文》中讲，难陀刚出家时没有出离心，世尊把他带到天界、地狱后他才生起了视整个三界犹如火宅的真实出离心。正是因为痛苦无自性，他才有先前不认识轮回痛苦后来认识痛苦的变化；如果苦谛不空，那么难陀后来也应该像最初一样没有出离心。

所以，承许苦谛不空就会有见道的有境智慧不存在的过失。

寅二、（无其余三谛有境智慧与四果之过）：

如见苦不然，断集及证灭，

修道及四果，是亦皆不然。

就像见到苦谛不合理那样，断除集谛、证得灭谛、修持道谛以及获得四果也都不合理。

本颂的推理和前颂完全一致。如果苦谛有自性，那么凡夫地时不见苦谛，圣者位时也不应该见苦谛；其余三谛也是如此。

首先，如同见苦谛不合理一样，断集谛也不合理。如果集谛实有不空，那么获得圣果时也应该像加行道一样无法断除业和烦恼。为什么呢？“其性不异故”。

其次，就像见苦谛不合理那样，证灭谛也不合理。如果灭谛实有，凡夫地时未现前灭谛，那么获得圣果时也不应该现前，因为“其性不异故”。

最后，就像见苦谛不合理那样，修道谛也不合理。如果道谛的智慧实有，那么以前没有的智慧以后也不会有，或者以前没有断的烦恼以后也不可能断。

另外，如同见苦谛不合理一样，以前未现前四果以后也不应该现前，因为“其性不异故”。或者，既然见苦乃至修道的有境智慧不存在，那么住四果者肯定不成立，因为沙门四果都是在见道、修道的基础上安立的。

总之，因为有实宗承许实有，见苦、断集、证灭、修道以及四果都被破坏了，这显然有很大过失。

子二、（无有三宝之过）分三：一、无有僧

宝之过；二、无有法宝之过；三、无有佛宝之过。

丑一、（无有僧宝之过）分二：一、无有四果之过；二、无有僧宝之过。

寅一、（无有四果之过）：

是四道果性，先来不可得，
诸法性若定，今云何可得？

如果诸法的自性是决定的，那么先前不可得的四果，现在又怎么可得呢？

四道果就是指沙门四果：预流果、一来果、不来果、阿罗汉果。如果一切万法实有存在，那么四果的本性先前不可得，后来也应该不可得，因为本性不变异的缘故。比如预流果，因为有缘起空性，以前凡夫位时未得此果，后来观修四谛见道以后就能真实现前；而如果不是空性，那么以前未得，以后也不应该得。一来、不来、阿罗汉果也可以同样类推。

此处破四果，前面一颂也破四果，这重不重复呢？不重复。因为前面是从四谛是四果之因的角度来讲的，即破了四谛也就破了四果；而此处是正面破四果，即如果万法实有不空，那么以前未得四果以后也不应该得，因为“其性不异故”。

寅二、（无有僧宝之过）：

若无有四果，则无得向者。
以无八圣故，则无有僧宝。

没有四果也就没有得四向者。因为不存在八圣的缘故，所以不会有僧宝。

四果依靠四向而有，四向也依靠四果而安立，没有住四果者也就不会有住四向者，如是八圣贤——小乘宗所谓的僧宝也就不存在了。如果僧宝不存在，那如何皈依僧宝呢？所以，不是中观宗在毁坏僧宝，而是万法不空的观点将自己推向毁坏僧宝的深渊，所以有智者不应该承认这种见解。

丑二、（无有法宝之过）：

无四圣谛故，亦无有法宝。

没有四圣谛的缘故，也没有法宝。

从究竟的角度来讲，真正的法宝是指依道谛而现前的灭谛。既然断除苦集的灭谛是法宝，那么没有四圣谛，也就没有了法宝。

人们所见的经书文字虽然可以取上“法宝”的名字，但并不是真正的法宝，只是因为它们是现前真实法宝的因，所以也被叫做法宝。这就像《中观根本慧论》等经论虽可取名为中观，但这只是在因上安立果名，并非真实的中观，真正的中观唯是远离一切戏论的空性。

丑三、（无有佛宝之过）分二：一、总说佛

宝不成；二、别说佛道不成立。

寅一、（总说佛宝不成）：

无法宝僧宝，云何有佛宝？

没有法宝和僧宝，怎么会有佛宝？

没有四圣谛就不会有法宝和僧宝，没有法宝和僧宝就不会有佛宝。

月称论师说：我等大师释迦牟尼佛在经行地道的时候，肯定得到过沙门四果中的一果。意思是佛陀在因地的修持中，一定曾成为僧宝，也必定现前过法宝。法宝和僧宝的究竟是佛宝，既然没有法宝和僧宝，那佛宝的因就不存在了，这样就失坏了佛宝。

寅二、（别说佛道不成立）分二：一、佛与菩提不观待之过；二、精勤修道亦不得成佛之过。

卯一、（佛与菩提不观待之过）：

汝说则不因，菩提而有佛；
亦复不因佛，而有于菩提。

按照有实宗的说法则有两个过失：不因菩提而有佛陀；不因佛陀而有菩提。

菩提是梵语的音译，意思是证悟、觉悟或一切种智。佛陀也是梵语“布达”的音译，意思是觉悟者、证悟者。觉悟者是在印度示现十二相成道的补特伽罗——释迦牟尼佛，他所觉

悟的远离一切戏论的境界就是菩提。显而易见，觉悟与觉悟者之间有密切的关系。

按照有实宗的观点，一切万法实有存在，那就有两个过失：觉悟者佛陀可以不依靠菩提而成为觉悟者，或者不依靠佛陀也可以有菩提存在。这两个过失都来自对方所承许的万法实有的观点。因为，万法实有就不需要观待，这样觉悟者就不需要观待觉悟，觉悟也不需要观待觉悟者。但这是不可能的，因为有了觉悟的境界才叫佛陀，如果没有这种境界也可以安立为佛陀，那么世间上所有的众生都是佛陀了；再者，菩提也必须要依靠觉悟者才能安立，如果不依靠觉悟者，那么觉悟是谁的觉悟呢？如果觉悟不依靠佛陀也能安立，那任何人也都有觉悟。所以，承认自性实有，就会同时失坏觉悟和觉悟者。

在名言中，佛陀是了知一切万法的觉悟者。《皈依七十颂》云：“于所知慧增，摧毁无明地，正觉如莲启。”在藏文中，佛陀就是遣除一切障碍，证得一切智的“正觉”。“正”有清净的意思，所有烦恼障和所知障全部清净叫正；“觉”是觉性，觉悟通达万法的真如就叫觉。既然佛陀是正觉，就应该依靠觉悟来安立，就像知识分子要依靠知识来安立一样。如果按照有实宗

的观点，那就没有这种观待关系了，因为“性名为无作，不待异法成”。但这一点对方也不敢承认，因为按照小乘的观点，圆满了三十七道品以后才能成就正等觉佛陀的果位。

卯二、（精勤修道亦不得成佛之过）：

若先非佛性，虽复勤精进，
修行菩提道，不应得成佛。

如果先前不是佛的体性，那么虽然精进地修行菩提道也不应该得佛果。

不论是小乘还是大乘都承认释迦牟尼佛最初是凡夫，后来变成菩萨，最后成佛。许多经典也记载了佛陀对某些补特伽罗的授记，如：某众生将于恒沙劫以后于某刹土成佛……谁都不能否认这种从凡夫到佛陀的转变过程，但这只能在空性的基础上才能建立，自性实有则不可能。《法华经》亦云：“知法常无性，佛种从缘起。”

但是，如果按照有实宗的观点来看，那以前不是佛陀以后也无法变成佛陀，因为他们承认一切法实有存在。实有的法则应该以前什么样以后也这样，所以先前不是佛的凡夫即便发了菩提心，在三大阿僧祇劫中精进行持六度万行、积累资粮，最终也无法成就如来正等觉的果位。但实际情况并非如此，所以有实宗的观

点是错误的。

子三、（无有因果之过）分三：一、无有罪福作者之过；二、无有罪福也应有果报之过；三、若有罪福果报则应成立空性。

丑一、（无有罪福作者之过）：

若诸法不空，无作罪福者。
不空何所作？以其性定故。

如果诸法不空，则无有造作罪业者与造作福德者。不空的法该如何造作呢？无法造作，因为它的自性是决定的缘故。

前面对方向中观宗发太过说：如果一切万法是空性，那就“坏于罪福”，没有罪福业也就不会有痛苦和快乐的果报，这样一来世人就无恶不作了。

现在中观宗破曰：万法实有存在，则不会有造作罪业者与造作福德者，因为作者要观待造作罪业或福德才可成立，但不空的罪福如何造作呢？不能造作罪福业，也就不会有造作罪福者了。但罪福及其作者在世间都是存在的，如给孤独长者供养佛陀喜乐园，让僧众在此讲经说法，这是福德业，给孤独长者是造作福德者；大天比丘造了好几个五无间罪，这是罪业，大天比丘是造作罪业者。假如因为罪福实有而失坏造罪与修福，那造罪的大天比丘与修福的

给孤独长者也就没有差异了。

所以，只要承认善有善报恶有恶报，就不应该承认万法实有。我们一定要清楚：只有在空性的基础上才会有造罪与修福，罪业是空性的缘故，现在才可以造作以前没有造的杀生等恶业；善业是空性的缘故，现在才可以造作供养三宝、建造经堂等以前没有造的福业。

丑二、（无有罪福也应有果报之过）：

汝许离罪福，而有诸果报，
罪福因所生，果报则无有。

既然你们承许离开罪福而有果报，那由罪福之因所生的苦乐果报就无从安立。

刚才抉择无有罪福作者的过失，现在抉择失坏因果的过失。万法实有，果报也自然实有，如果果报实有存在，那它就成了无因，因为实有的法不需要观待因。这样的话，就不存在由罪福业所产生的果报了。

《中论释·善解龙树密意庄严论》说：“如果这样承许，则与世间以及论典之理相违了。”稍懂佛理的人也知道善有善报、恶有恶报，但如果像有实宗所承许的那样果报实有，便有无因有果的过失，这样也就失坏了从罪福因缘中生果的道理。所以这种观点无法安立。

丑三、（若有罪福果报则应成立空性）：




若谓从罪福，而生果报者。
果从罪福生，云何言不空？

如果说从罪福中产生果报，那果既然从罪福中产生，怎么能说不空呢？

如果有实宗也承认快乐的果报从善业而生，痛苦的果报从罪业而起，比如供养佛陀会得相好圆满，杀生会短寿多病，那为什么不承认空性呢？如果不空，就不可能从善恶业中成熟果报。这就像种子只有是空性才有机会发芽并成熟果实，如果种子的本体不空，那它永远也不会变化。颂云：“以有空义故，一切法得成。若无空义者，一切则不成。”万法的真相就是缘起空性，只有空性才能安立万事万物等一切缘起。

子四、（无有世出世间名言之过）分二：一、无有世间名言之过；二、无有出世间名言之过。

丑一、（无有世间名言之过）分三：一、破坏世间名言；二、破坏世间能作所作；三、破坏世间种种相。

寅一、（破坏世间名言）：

汝破一切法，诸因缘空义，
则破于世俗，诸余所有法。

你们破坏了一切法缘起性空的意义，也就破坏了世俗中的所有万法。

有实宗认为万法不空，这一观点破坏了一

切法缘起空性的意义，也就是说彻底否认了空性即是缘起这一中道义。世俗万法在因缘和合的前提下才得以形成，这样的法必然是空性，也只有这样世间名言才可以安立，否则什么法都不能成立。所以，破坏了空性的意义，也就破坏了世俗名言中的穿衣、吃饭、走路等种种法。

寅二、（破坏世间能作所作）：

若破于空义，即应无所作，
无作而有作，不作名作者。

若破坏了空性的意义，就应有三种过失：无有所作的业，无作却仍有作的行为，未作却名为作者。

前面讲了，名言中存在作者、作业和作法。比如陶师是作者，所作的瓶子是作业，运用工具来制作就叫作法（动作或行为）。如果万法是空性，那么这三者就可以成立，否则就有这三者都不成立的过失。

第一、无所作。只有在空性的条件下，才可以有万法的缘起显现，从而成立所作。如果万法自性不空，那么就不成立所作，因为不空的法不需要造作。所以，破坏了空义就失坏了一切所作。

第二、无作而有作。在万法空性的前提下，

种种作的行为可以成立；如果诸法实有不空，那未造作也应有作，比如，因为作的行为实有，所以未作瓶子也应具有作瓶子的行为。

第三、不作名作者。由于作者成了实有，未造作的人也应成为作者：没有作瓶子的人也应成了瓶子的作者；对佛教从未作过什么贡献，反而整天忙碌于钱财和名声的某些“活佛”也成了弘扬佛法者；从未经营过商业的人也应成为商人。

这以上是对有实宗发出的三大过失。

寅三、（破坏世间种种相）：

若有决定性，众生无生灭，
恒常而安住，远离种种相。

如果诸法有决定的自性，那么众生就无生无灭，万法便恒常安住，远离种种迁变之相。

有实宗认为万法本体不空，决定存在，这样便失坏了世俗诸法生住灭的迁变之相。从内的众生来讲，正因为万法是空性，所以在因缘和合的时候降生、在因缘分离的时候灭尽都是合理的；如果不是空性，那么就没有因缘和合时的降生，没有产生也就没有死亡。如果没有生死，众生便恒常安住，也远离了迁变之相。但实际情况并非如此，随着因缘的变化，痛苦会变成快乐、违缘会变成顺缘……从外的器世

界来讲，也只有在缘起空性的前提下，成住坏空才能安立，否则根本无法显现这些迁变相。因此，承认有决定自性，就远离了内外一切法之种种相。

《圣象力经》云："诸法若稍有自性，诸佛声闻亦应见，恒常之法不涅槃，智者永不离戏论。"意思是说，如果一切诸法稍微有自性，那么诸佛以及声闻也应该能见到，而恒常的法不可能有涅槃，这样智者便永远不能离开戏论。佛经又云："若有不空法，诸佛不授记，若诸法恒常，不增亦不减。"意思是说，如果诸法不空，那么佛就无法对有缘众生授记，如果诸法恒常不变，那就不会有增减。所以有实宗诸法实有的观点不成立。

丑二、（无有出世间名言之过）：

若无有空者，未得不应得，
亦无断烦恼，亦无苦尽事。

如果空性不存在，那未得的功德就不应获得，也不应断除业和烦恼，亦无有痛苦灭尽之事。

如果一切万法不是空性，那么不但破坏了世间名言，出世间的名言也被破坏了。首先，以前未得过的神通、无漏智慧等地道功德现在也不应该获得。其次，也无法断除业和烦恼。

众生的相续中有贪嗔痴等烦恼和恶业，如果不是空性，这些应断的业惑就无法断除。最后，也不会有断尽痛苦之事，修行就是为了遣除相续中的痛苦，如果没有空性就不会有灭尽痛苦之日。但事实并非如此，很多大德依靠上师的教言和窍诀，通过励力修持而获得了远超凡夫人的断证功德，如果不是空性，这一切也无法安立。

作为修行人，我们在信解空性的同时也不应放弃世俗的善法。希望大家每天都要供水、供灯、供香，听课之前要在佛像或上师像前顶礼三次，课前课后念诵时也不要忘了使用转经轮。表面上看这些事情很小，但实际上功德却非常大。依靠这些善法能获得很大功德，它们一定会帮助我们从轮回中获得解脱。大家应该对此深信不疑。

辛三、（证悟缘起空性的重要性）：

若人能现见，一切因缘法，
则为能见苦，亦见集灭道。

若有人能现见一切法皆从因缘而生，则能彻见苦谛，亦能彻见集谛、灭谛和道谛。

如果谁认为存在实有的四谛，那他就没有真实了达四谛，只有证悟四谛无生无灭才真正通达了四谛。经云："文殊，何人现见诸法无生，

则可通达苦谛；若能现见诸法无生，则可断除集谛。”“远离苦与非苦二者之缘起空性，乃谛实真如法性。若未见此性，则未能见谛实真如。”由此可知，见到缘起空性才能真正通达四谛。

在《般若灯论释》中，本颂译为：“所谓苦与集，乃至于灭道，见有生灭者，是见名不见。”意思是说：如果见四谛有生灭则并未见到四谛，也就是说只有见到四谛无有生灭，才真正见到四谛。按鸠摩罗什大师的译文，本颂则为：“是故经中说，若见因缘法，则为能见佛，见苦集灭道。”意思是说：所以经中说，见到了因缘法就见到了佛陀，也见到了四谛。

如果未通达这一点，对佛法的认识就很肤浅。以前有这样一个故事：第七世达赖喇嘛时期，有一位大法师在大昭寺那一带传法，听法的人多得不得了。有一次，哲蚌寺的一位格西也前去听法，听完法后格西向大法师提问：“您刚才一直在讲佛陀，请问佛陀到底在哪里？”大法师回答：“佛陀就在天空中五彩缤纷的光环里。”格西听了以后大失所望。这个故事告诉我们，真正的佛陀并非有相。人们往往认为佛陀安住在虚空中，也总是对着天空祈祷，但按《金刚经》等了义经典来看，真正的佛陀并不是有眼有鼻的人。只有通达缘起空性才能真正认识

佛陀，否则就会觉得佛陀是神，佛法也只是治病、发财的方便而已。

本颂宣讲了证悟缘起空性的重要性。对于缘起空性，宗喀巴大师造有《缘起赞》，《缘起赞》充满了对缘起空性和佛陀的赞叹，也赞叹了佛法对世间的贡献。这是格鲁派非常重视的一部论典，章嘉国师曾著有《缘起赞广释》，根登群培大师临圆寂的时候也要求给他念一遍宗喀巴大师的《缘起赞》和全知麦彭仁波切的《文殊大圆满愿词》。

虽然世间的科学家对物质的表面的现象有一些研究，对人类也确实有一些贡献，但把他们的发明创造与缘起空性对照就会发现，他们的任何理论都无法超越释迦牟尼佛所说的缘起空性，也没有任何世间伟人能凭自力宣说缘起空性的道理。就拿 19 世纪三大学说的创始人[13]来说，他们都未能宣说缘起空性的道理。

可能有的人只喜欢单纯的佛教，一听到佛法与科学的比较就很反感。但这个世界上毕竟有千千万万的人在学科学，我们也不可能逃避这种现实，所以有必要的时候还是应该结合现代科学来弘扬佛法。如果佛教徒还遵循一些老

[13]创立“进化论”的达尔文，开创“辩证唯物主义”的马克思，创立精神分析学的弗洛伊德。

的观念，一听到科学就闭上眼睛，那佛法要在世间中弘扬恐怕有点困难。作为佛教徒固然不必特别迎合世间，但也没有必要特别反对排斥。印度的观音上师就经常修手表。法王如意宝也是这样，据说学院还没有建立前上师老人家也经常修理收音机，很多老乡的收音机坏了都去找上师。既然高僧大德们都这样示现，那我们也没有必要全部抛弃世间的知识。当然，初学佛者不学习世间知识也有必要，因为本来就没有稳固的佛法基础，学了这些很可能动摇自己对佛法的信心。但如果有了较稳固的佛法见解，为了弘法利生，学习一些世间学问还是很有必要的。

己二、（以教证总结）：

《心经》云："无苦集灭道。"

经云："若见因缘法，是人能见佛，亦见圣谛，能得圣果，灭诸烦恼。"

经云："何人若见一切诸法不生，此人已见苦谛；何人若见一切诸法不来，此人已断集谛；何人若见一切诸法涅槃，此人已见灭谛；何人若见一切诸法不生，此人已真实修道。"

《梵王所问经》云："佛告梵王：'以此门应知苦非圣谛，知集灭道亦非圣谛。复次云何是圣谛耶？梵王，若苦无起，是名圣谛；集无



能起，是名圣谛；见一切法毕竟如涅槃无起灭者，是名圣谛；若知诸法平等无二修于道者，是名圣谛。'"

《中观根本慧论·观四谛品》传讲圆满



二十五、观涅槃品

本品主要遮破有实宗所承许的实有涅槃。

涅槃是梵语，玄奘法师译作圆寂，其他译师也有寂灭、清净、解脱等不同译法。外道和内道都有涅槃的说法，名称虽然一样，但意义却大不相同。外道宗派把转生天界或者获得天尊的果位称为涅槃；内道小乘有部宗认为有自性实有的涅槃，如有余涅槃和无余涅槃。而中观宗认为，真正的涅槃就是获得无上正等觉的果位，也就是说只有证悟万法的本性、现前远离一切戏论的境界才是涅槃。此外佛陀或上师示现圆寂也叫涅槃。所以在不同的宗派、不同的场合中，涅槃有不同的含义。

有些学佛的人心里始终怀有一种愿望：我一定要获得涅槃。如果问他们什么叫涅槃，他们会说：相续中没有痛苦和烦恼、恒时快乐的境界就是涅槃。他们希求的就是这种实有的涅槃，但是真正的修行人一定要断除这种执著，因为涅槃并非实有存在。《般若经》亦云："善现答言：'诸天子，我不但说我等色等乃至无上正等菩提如幻如化如梦所见，亦说涅槃如幻如化如梦所见。诸天子，设更有法胜涅槃者，我亦说为如幻如化如梦所见。'"





戊二、（断除无有涅槃之太过——观涅槃品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

己一、（以理证广说）分二：一、宣说他宗观点；二、破他宗观点。

庚一、（宣说他宗观点）：

若一切法空，无生无灭者。
何断何所灭，而称为涅槃？

如果一切法是空性，无生无灭，那你们把断除了什么样的业和烦恼、息灭了什么样的痛苦五蕴称为涅槃呢？

这一颂是他宗的观点。对方认为涅槃是一种实有的果位，《阿含经》云："所谓涅槃，即毕竟清净，毕竟清凉，毕竟寂静。"涅槃分有余涅槃和无余涅槃，获得有余涅槃者还留有色蕴，有漏身体还没有灭尽，这就像佛陀住世期间的很多阿罗汉一样；而把业和烦恼以及色身一并摧毁的阿罗汉则已趋入无余涅槃。

"若一切法空，无生无灭者。"如果万法是空性，那就没有最初的产生和最终的毁灭，既然如此，那"何断何所灭，而称为涅槃？"把何种烦恼及业断除、把何种痛苦五蕴息灭而称为涅槃呢？也就是说既然是空性，那有什么烦恼、业可断呢？有什么痛苦可灭呢？既然没有可断可灭的，也就不会有所谓的涅槃。对方给

空性宗发出了这样的太过。

庚二、（破他宗观点）分三：一、反驳他宗观点；二、宣说自宗无有过失；三、遣除他宗所说之过。

辛一、（反驳他宗观点）：

若诸法不空，则无生无灭。
何断何所灭，而称为涅槃？

如果诸法不空，则不会有生也不会有灭，那你们把断除了什么业和烦恼、息灭了什么痛苦五蕴称为涅槃呢？

中观宗以同等理反驳有实宗：如果一切万法不空，也就不会有生灭，本体实有的法怎么能断除和息灭呢？不能断业惑、灭痛苦，那你们的涅槃到底如何安立呢？

前面已经讲过，只有在空性中，具足了业和烦恼等因缘时，才会产生各种痛苦；也只有在空性中，才能通过修道断除相续中的烦恼，息灭相续中的痛苦，最后现前灭谛获得涅槃。如果万法不空，那不论我们怎样修行也不可能断除烦恼、业和痛苦而获得涅槃，这样就诽谤了释迦牟尼佛的教法。

辛二、（宣说自宗无有过失）分二：一、宣说离戏之涅槃；二、破除四边之戏论。

壬一、（宣说离戏之涅槃）：

无弃亦无得，不断亦不常，
不生亦不灭，是说名涅槃。

无有弃舍、亦无所得，不是断灭、亦非恒常，没有产生、也没有毁灭，这就是涅槃。

现在抉择的是真正的大乘涅槃。大乘涅槃的法相为："无弃亦无得"，即在涅槃的本体上没有可弃舍的贪心等一切烦恼，也没有可获得的沙门四果乃至究竟的佛果；"不断亦不常"，既没有五蕴相续的断灭，也没有永久安住的恒常；"不生亦不灭"，既没有过去无有之法的产生，也没有过去存在之法的毁灭。

有实宗与中观宗所承许的涅槃完全不同。小乘宗的涅槃，如《六十正理论释》中所说："诸蕴法灭尽，应成无余灭——涅槃；又虽有蕴，但烦恼已尽，应是有余涅槃。"《本生传》中说："漏尽心解脱，住持最后身，名为有余涅槃；身亦归寂灭，名为无余涅槃。"小乘认为，虽已断掉一切生死之因——烦恼而证得涅槃，但因前世惑业所造成的果报身还在，即所谓生死之因已断、生死之果待尽，就是有余涅槃；若已断尽生死之因、又无生死之果，到达了灰身灭智的究竟涅槃，称为无余涅槃。总的来讲，他们执著涅槃是一个存在的实体。而唯识宗所说的涅槃，是指在相续不灭、自明自知的心识

上远离二取垢染的本体。小乘宗与唯识宗所安立的涅槃都不究竟，只有中观宗的涅槃才是真正大无为法的涅槃。《大圆满心性休息大车疏》中说:“化身称为有余涅槃,报身称为无余涅槃,法身称为不住之涅槃。”宗喀巴大师对《现观庄严论》的注释《金鬘疏》中对大乘涅槃分析得比较广，如基涅槃、道涅槃、果涅槃等。

壬二、（破除四边之戏论）分二：一、破能依之涅槃四边；二、破所依之佛陀四边。

癸一、（破能依之涅槃四边）分三：一、破有实无实各自成立；二、破有实无实二者成立；三、破有实无实非二者成立。

子一、（破有实无实各自成立）分四：一、破有实涅槃成立；二、破无实涅槃成立；三、断除无涅槃之过；四、摄义。

丑一、（破有实涅槃成立）分三：一、以具老死相而破；二、以有为法而破；三、以聚合因缘而破。

寅一、（以具老死相而破）：

涅槃不名有，有则老死相。

终无有有法，离于老死相。

涅槃不是有实法，是有实法则有老死相，因为始终没有任何一个有实法能离开老死相。

涅槃不应该是有实法，如果是有实法就具

有老、死之相。“老”就是衰老，比如一个人由少年而中年，由中年而老年。“死”就是灭亡，比如人的生命消失就是死。如果涅槃是有实法，那么也应该存在这样的老相与死相。为什么呢？因为“终无有有法，离于老死相。”在这个世界上谁也找不到离开老死相的有实法。《大涅槃经》讲了大般涅槃的八种相：常、恒、安、清净、不老、不死、无垢、快乐。所以，真正的涅槃不可能是有实法。

寅二、（以有为法而破）：

若涅槃是有，涅槃即有为。

终无有一法，而是无为者。

如果涅槃是有实法，涅槃就成了有为法，因为始终不会有既是有实又是无为的法。

小乘《俱舍论》认为，由各种因缘聚合所产生的法是有为法；不由任何因缘而生的法是无为法，即抉择灭、非抉择灭、虚空，《大乘阿毗达磨论》则认为有八种无为法。

“若涅槃是有，涅槃即有为。”如果你们承认涅槃是有实法，那么涅槃就成了有为法。为什么呢？因为“终无有一法，而是无为者”。在整个世界上没有一个有实法是无为法，也就是说只要是有实法就肯定是有为法。为什么呢？因为有实法都不离老死相，有老死也就是有生

住灭，有生住灭就必定是有为法。《观三相品》云："若生是有为，则应有三相。"《显句论》云：是有实法就一定是有为法，不是有为法的有实法就像兔角或虚空中的鲜花一样根本不存在。因此，千万不可承认涅槃是有实法。

寅三、（以聚合因缘而破）：

若涅槃是有，云何非缘起？
非缘起之法，始终皆无有。

如果涅槃是有实法，为何不是缘起而生呢？因为非缘起生之有实法始终皆不存在。

既然说涅槃是有实法，那为什么不承认它是缘起法呢？因为一切有实法都是依因缘而生的，在这个世界上非缘起生的有实法根本不存在。因此，千万不可承许涅槃为有实法。

丑二、（破无实涅槃成立）分二：一、以不成而破；二、以无依而破。

寅一、（以不成而破）：

若涅槃非有，何况于无耶？
涅槃若非有，无实亦不成。

如果涅槃不是有实法，又怎么会是无实法呢？涅槃非为有实法，也就不会是无实法。

对方认为：因为截断业与烦恼的产生就是涅槃，所以涅槃应为灯灭一般的无实法。

中观宗破曰：无实法是依靠有实法而安立

的，既然涅槃不是有实法（涅槃是有实法前面已经遮破），那更不可能是无实法，因为何时何地也不可能存在不观待有实法的无实法。比如无瓶、无柱等无实法都要建立在瓶、柱等有实法毁灭的基础上，这是《显句论》的分析方法。《中论释·善解龙树密意庄严论》也说："要承许为无实法，必须建立在有实法往他法转变的基础之上。"

有人会提出疑问：如果无实法一定要建立在有实法的基础上，那么石女儿、兔角建立在什么基础上呢？它们不也是无实法吗？

虽然从因明的角度讲石女儿和兔角是无实法，但从中观的观点来看，则如《中论释·善解龙树密意庄严论》中所说："又有谁说过（石女的儿子）是无实法呢？因为（石女的儿子）不是依靠他法而成立的，所以根本就不是无实法。"因此，所谓石女的儿子是无实法只不过是分别念的安立而已，它只是在表达不存在或空性的意义时才假立的，其本体并不存在。兔角、虚空花也同样。

佛法是深邃的，所以我们要穷究到底；而人身也是难得的，所以该精进的时候要精进。萨迦班智达说过："是因前世未求学，今见终身成愚者，因恐后世成愚昧，今生再难亦勤闻。"

所以，有智慧的道友还是应该精进闻思。《中论》的颂词一次看不懂看第二次，第二次看不懂就看第三次……现在有些人很懒惰，认为：《释迦牟尼佛广传》太简单了，所以不用学，《中论》太难了，怎么学呢？干脆就只念一个咒语吧……不要这样，这一辈子笨是因为自己前世没有好好闻思，如果这辈子好好精进并好好发愿，那么来世遇到中观法门时一定会很容易。有位道友对我讲："可能是前世学过中观法门吧，今生一听到这些道理马上就能通达。"确实是这样，只要前世对佛法有串习，这一辈子学法就会轻而易举。学了《释迦牟尼佛广传》后大家都知道，解决生死问题并不是一世两世的简单事情，所以一定要考虑自己的未来，否则跟牦牛就没什么两样了。总之，再不能迷迷糊糊了，大家一定要精进。

寅二、（以无依而破）：

若涅槃是无，云何不依有？

未曾有不依，而名为无法。

如果涅槃是无实法，它怎么能不依靠有实法呢？因为并不存在不依有实法而名为无实的法。

"若涅槃是无，云何不依有？"如果涅槃是无实法，那怎么能不依靠有实法呢？"未曾



有不依，而名为无法。"在这个世界上从来没有一个不依靠有实法而存在的无实法。所以，只要承许涅槃是无实法，那它就一定要依靠有实法，根本不可能单独成立。

《显句论》和《理证海》对于这一颂的分析都不是很广，而全知麦彭仁波切的《中论释·善解龙树密意庄严论》中分析得很广，大家可以参考。

丑三、（断除无涅槃之过）：

来去轮回法，乃假立缘起；

非假立缘起，是名为涅槃。

三有轮回的来去之法乃是假立法或者缘起之法；而非假立非缘起之法才名为涅槃。

对方提出：如果把有实与无实的涅槃都否定了，那中观宗难道不承认涅槃吗？不承认涅槃还是佛教徒吗？中观宗回答：在胜义中涅槃的自性不成立，而在名言中非假立非缘起之法称为涅槃。所以我宗并没有你们所说的过失。

"来去轮回法，乃假立缘起；"补特伽罗从他方来此处投生叫做来，从此地去往他方受生叫做去。有情依靠五蕴在六道中来来去去、辗转受生就构成了轮回。五蕴的来去等轮回法是假立、缘起的：就像长短、东西、有无等法互相观待而假立一样，五蕴的来去是观待假立的；

五蕴以业惑为因，相续不断形成来去的流转，所以是缘起的。

“非假立缘起，是名为涅槃。”大乘中观宗的涅槃与小乘宗的实有涅槃不同，按果仁巴大师的注释，在中观宗看来小乘宗的涅槃仍然是假立、缘起的，而中观宗的涅槃——实相真如法性，既不是依缘假立之法，也不是以缘而生之法，而是远离边戏之法，所以才是真正的涅槃。在名言中我们没有否认这样的涅槃，所以并不存在无有涅槃的过失，也不会成为非佛教徒。

丑四、（摄义）：

如佛经中说，断有断非有。
是故知涅槃，非有亦非无。

正如佛经中所说：想寻求出离者必须断除有、非有之见。由此可知涅槃既不是有也不是无。

这一颂讲有实与无实的涅槃都不合理，因为这与佛经所讲的道理直接相违。有部宗认为，业和烦恼断灭后，令烦恼再也不能生起的有实法就是涅槃，它就像挡住洪水的水坝一样。经部宗认为，通过智慧抉择，断除业和烦恼后的无实灭法就是涅槃。但这些说法都不合理，佛经云：“诸比丘，何人欲以有实无实法，于三有中寻得出离，此人实乃愚蠢之至也。”“或有人以有求出有，或有人不以有求出有，是皆不然。”“以生灭相求出离不然（生指有实法，灭指无实法）。”所以，想从轮回中寻求出离获得解脱者却仍执著有实或无实的涅槃则非常愚痴。为什么呢？因为涅槃既不是有实法，也不是无实法。月称论师说：如果涅槃的本体是有实法或者无实法，那么对于以有实或无实寻求出离的人，佛经就不应呵斥为大愚者，而应赞为大智者。

子二、（破有实无实二者成立）分四：一、以相违解脱而破；二、以互相依靠而破；三、以成有为法而破；四、以明暗之喻而破。

丑一、（以相违解脱而破）：

若谓于有无，合为涅槃者。
有无即解脱，是事则不然。

如果说有实无实二者兼具是涅槃的本体，那么一切有无兼具的法都成了解脱，但这是不合理的。

对方认为：现前涅槃的时候，涅槃的智慧本体是有实法，而灭除烦恼的灭法是无实法，所以涅槃是有实无实兼具的法。

《显句论》运用是非相同之类推因对这个观点进行了破斥：如果涅槃是有无二俱的，那么一切有无二俱的法都成了解脱。比如第一刹

那的柱子在第二刹那的柱子上没有，这是无实法；第二刹那的柱子存在，这是有实法。如果有无二俱就是涅槃，那么因为在第二刹那的柱子上存在有实无实，所以柱子也应该成为解脱之法。再比如油灯的前一刹那为因，后一刹那为果。前一刹那因存在，是有实法；此时无有果，是无实法。如果有无二俱就是涅槃，那么油灯也应该解脱。不仅是柱子和油灯，一切有为法都可如是具足有实无实，所以也都应该成了解脱。但谁都知道有为法并不是解脱，所以涅槃不应该是有无二俱。如果对方说柱子、油灯的有无二俱与涅槃的有无二俱不同，那我们就可进一步用能立等同所立等应成派的不共三大因来遮破对方。

慈诚罗珠堪布在他的《中论讲记》中说，他在台湾圆光佛学院讲学的时候有人提出疑问：如果五大因等推理方式是藏传佛教所特有的，那么这种推导方式有没有佛教根据？如果没有，就根本不属于佛教。如果有，就不是藏传佛教的不共特点。堪布回答说：这些推理在佛经以及龙树菩萨的论典中都有，只不过不明显。而藏传佛教的论师将不明显的内涵提炼出来并昭然示众，所以就成了藏传佛教的特点。

藏传佛教特有的中观推理——共同五大

因、不共四大因是前辈高僧大德们为后学开创的一条通往般若智慧的通途。这样的理证什么样的智者也不可能推翻。依靠这些推理非常容易通达中观的道理，也很容易遣除相续中的各种怀疑与实执。如果没有这些窍诀，要从《中论》直接理解中观的内涵就相当困难。

丑二、（以互相依靠而破）：

若谓于有无，合为涅槃者。
涅槃非无依，是二从依生。

如果说有实无实和合为涅槃，那么涅槃也就并非无依而有了，因为有实无实都是依靠他缘而生的。

涅槃本来是不依靠因缘的，但依对方的观点来看，既然涅槃是有实法与无实法合二为一的本体，那涅槃也成了依靠他缘而生了。因为涅槃上的有实法——涅槃本体的智慧，要观待遣除了业和烦恼的无实灭法才能安立；涅槃上的无实法——遣除了业和烦恼的无遮部分，也要观待涅槃本体的智慧才能安立。既然组成涅槃的有实法与无实法都要互相观待，那涅槃怎么不是缘起法呢？

《中观庄严论释》说有两种无实法，一种是不观待他缘的无实法，如石女的儿子、兔角、龟毛，这在名言中也不存在；还有一种是观待

有实法的无实法，比如遣除了瓶子存在后的无瓶，遣除了柱子存在后的无柱，这在名言中存在。这两种无实法都是分别念的假立。比如，无柱、无瓶实际上就是在分别心前遣除了柱子瓶子的无实；石女的儿子也是这样，我们可以想象一个石女和一个孩童，再将二者结合起来——孩童就是石女的儿子，但这只是假想而已，在外境上并不存在真实的本体。

丑三、（以成有为法而破）：

有无共合成，云何名涅槃？
涅槃名无为，有无是有为。

有无共俱和合而成的法怎么能成为涅槃呢？涅槃是无为法，而有无兼具之法是有为法。

对方认为涅槃是有实法与无实法和合而成之法。但中观宗认为涅槃并不是有无和合之法，如果这就是涅槃，那涅槃就成了有为法。为什么呢？因为涅槃本来是无为法，而有实与无实都属于有为法，既然有实与无实都是有为法，那么二者和合之法也就成了有为法。

有部宗认为无为法——虚空、抉择灭、非抉择灭都是有实法，其中的抉择灭就是灭谛涅槃；而经部宗则认为无为法涅槃是无实法。不管他们讲的无为法是有实法还是无实法，实际上仍属于有为法。而中观宗所谓的涅槃既不是

有实法，也不是无实法，更不是有实无实综合的法，而是远离有无是非的戏论、超越一切言思的大无为法。

法王如意宝引用全知麦彭仁波切的教言这样讲过：所谓涅槃如虚空只是一种比喻，因为涅槃远离一切戏论，而虚空只是指无有阻碍的空间，它并未离开戏论。如果涅槃就是虚空，那所有知道虚空的人都证悟涅槃了。

以前学《俱舍论》的时候我提过，俱舍和因明里的有为法和无为法与中观里的有为法和无为法的概念不完全相同。虽然我们有时候说有实法和有为法相同，无实法和无为法相同，但详细分析时还是有一些差别：从因明的角度讲，有实法就是指能起功用的法，无实法就是指不能起功用的法。而中观宗认为，有实法是实有、有自性的法，无实法是指遮破有实的部分。

上面这些道理，希望大家能够结合俱舍、因明、中观来分析。

丑四、（以明暗之喻而破）：

有无二事共，云何是涅槃？
是二不同处，如明暗不俱。

有实与无实二者共住，这怎么会是涅槃呢？因为这二者不可能同处，就如明与暗不能同时具足一样。

对方认为：虽然涅槃不是有实法与无实法，但涅槃却以有实无实二者的自性而存在。比如存在的瓶子是有实法，瓶子上不存在氆氇是无实法，二者都在瓶子上存在。

中观宗破曰：这只是一种遣余[14]，实际上并不成立。这种有无同体不要说在中观的胜义理证前，就是在因明理论前也不成立，因为在外境的瓶子上并没有真实的有无同体，只是以分别心耽著瓶子的有实与无实法同体而已。以中观的理论来分析时，有实法与无实法各有自性，二者完全相违，如果承认瓶子的有实与无实法同体，那么光明与黑暗、火和水也都可以同体存在了，但这一点谁也不敢承认。同样，有无同体的涅槃也无法成立。

子三、（破有实无实非二者成立）分二：一、破非二者本体；二、破非二者能立。

丑一、（破非二者本体）：

分别非有无，如是名涅槃。
若有无成者，非有非无成。

分别非有实非无实是涅槃也不合理。因为只有有实无实成立，非有非无才能成立。

[14]遣余是因明中非常重要的概念，依靠它可以把一个物体分成很多反体，也可以把很多法归纳为一。比如，依靠遣余可以将柱子分出“所作”、“无常”等不同反体，也可将“怀兔”、“凉光”等名词都归纳为月亮。



对方认为涅槃是既非有实也非无实。对此破斥，如果所破的有实法和无实法成立，那么非有非无也可以成立，但有实法和无实法都如石女儿一样不成立，既然如此，那破除所破之后的本体是不是涅槃呢？谁也不会承认。其实非有实非无实只是分别念前假立的一种总相，虽然我们觉得好像有这种非有非无，但实际上其本体并不成立。《中论释·善解龙树密意庄严论》说：“倘若所破法无实以及有实二者成立，则遮破有实无实二者的非有非无法也可以成立。但是，前面已经反复地论证过，有实法与无实法二者是根本不存在的。既然如此，遮破其二者的特法——非有非无也不应该成立。所以，非有非无的所谓涅槃也就不会存在了。”

丑二、（破非二者能立）：

若非有非无，名之为涅槃。
此非有非无，以何而分别？

如果非有实非无实是涅槃，那此非有非无的涅槃依靠什么而分别呢？

上一颂遮破非有非无的涅槃本体，这一颂遮破这种涅槃的能立，也就是说现证这种涅槃的补特伽罗或有境智慧不存在。

针对对方所执著的涅槃是既非有实，也非无实的自性，中观宗问：这种“非有非无”的

法性，究竟是由哪位补特伽罗来明了、证知呢？颂词中的“分别”，按藏文版本来看，译为“现前”似乎更好理解。《显句论》说，“现前”就是了知、认识、证悟的意思。如果涅槃是非有实非无实，那么证悟非有非无的涅槃者存在还是不存在？如果存在，那就说明连人我还没有打破。如果不存在，那么谁来证悟这种非有非无的涅槃呢？如果对方仍然认为证悟涅槃者存在，那请问：他是以什么方式来了知涅槃的？是用心识来了知还是用智慧来了知？如果说是用心识来了知，那这种了知不可能成立。为什么呢？因为凡夫的心识是执著相的，而涅槃是无相的，有境和境不统一，所以根本不可能了知。假如以分别心真的能了知涅槃，那也只能说明这种涅槃不是真正的涅槃，因为凡夫人的心不可能超越戏论，所以无法了知无戏论的涅槃。如果是用智慧来了知也不合理，因为智慧的对境是无生空性，而非有非无的“涅槃”却是两种成实法的和合，所以智慧不可能了知这样的涅槃。这是根据《显句论》的推理方式作的抉择。

癸二、（破所依之佛陀四边）分二：一、破佛陀之四边；二、以此所成立之义。

子一、（破佛陀之四边）分二：一、破佛陀已灭度之四边；二、破佛陀住世之四边。



丑一、（破佛陀已灭度之四边）：

如来灭度后，不言有与无，
亦不言有无，非有及非无。

如来灭度以后，不能说有实与无实，也不能说有无二俱和非有非无。

从名言的角度来讲，涅槃和佛陀之间有能依所依的关系：所依是佛陀，能依是佛陀所证悟的涅槃。前面遮破了能依涅槃的四边，这里遮破所依佛陀的四边。首先破佛灭度以后的四边。

在名言中，我等大师释迦牟尼佛通过修行在娑婆世界示现成佛，成佛后三转法轮，之后在拘尸那城熙连河旁边两棵娑罗树之间示现涅槃。涅槃的情景在《西藏古代佛教史》等很多历史书中都记载得很清楚。1990 年法王去印度的时候也朝拜了佛陀涅槃的圣地，那里有锡金的施主造的一尊释迦牟尼佛的涅槃像。当时可能是下午六七点钟，太阳已接近了西山，上师流着眼泪说：“我等大师释迦牟尼佛为众生带来了如是的快乐，最终也显示了涅槃……”

那佛陀灭度以后到底存不存在呢？佛灭度以后，不是有实也不是无实，不是有实与无实二俱也不是非有非无双非，而是离一切戏论的。

丑二、（破佛陀住世之四边）：

如来现在时，不言有与无，
亦不言有无，非有及非无。

如来住世时不能说有实与无实，也不能说有无二俱与非有非无。

有人认为：释迦牟尼佛成道后在鹿野苑、灵鹫山、广严城等地转了显宗法轮，在米积塔等处转了密乘法轮，所以应该说释迦牟尼佛在住世期间存在。

破曰：涅槃离开一切戏论的缘故，不能说住世者释迦牟尼佛以有实、无实、有无兼具或非有非无的方式存在。当然，如果在名言中也否认佛陀来过这个世界，那就是对历史的践踏，有智慧的人都不会这样说。但是在讲到胜义时，完全可以说住世的佛陀也是离开四边的。

子二、（以此所成立之义）分二：一、成立轮涅无二；二、成立无记见不合理。

丑一、（成立轮涅无二）分二：一、宣说轮涅无二；二、宣说轮涅无二之理。

寅一、（宣说轮涅无二）：

涅槃与世间，无有少分别；
世间与涅槃，亦无少分别。

涅槃与世间没有少许分别，世间与涅槃也没有少许分别。

“涅槃与世间，无有少分别”，涅槃和世间无二无别。《观如来品》云：“如来所有性，即是世间性，如来无有性，世间亦无性。”如来与世间平等，所以如来所证的涅槃也与世间完全平等，没有少许差别。“世间与涅槃，亦无少分别。”反过来讲，世间也和寂灭涅槃没有少许差别。

佛经云：“诸比丘，生老死之轮回无始无终。”意思是轮回没有开始也没有终结。虽然在未经观察的时候，一切众生都有生死流转；但在胜义中，轮回没有前际也没有后际，其本体是离一切戏论的，和涅槃没有少许差别。《定解宝灯论》云：“轮回以及涅槃法，其实无有贤与劣，证悟等性无贤劣，即是善妙之定解。”

曾经有道友问：“心最初是怎么产生的？”我回答说：“就像虚空中忽然显现的云雾一样……”很多大乘经论中都说，非理作意等虚妄分别心是忽然显现的客尘法，就像天空中忽然出现的乌云一样。这些教言的意义很深，大家应该认真思维。按因明的观点，心无始以来就存在，《量理宝藏论》云：“心不观待他因故，依因前际无始成。”意思是，刚刚生起的心（有法），是以近取因的前心作为前提（立宗），除自己前面的同类以外不观待他因之故（因），如同现在的识（比喻）。也就是说，以同类因的推理方

式来观察能证实心的前际无始。

大家在轮回中流转了这么久，值遇佛法时应当珍惜修行的时间。昨天有一位老喇嘛，中午还跟大家一起吃饭，下午一点半的念经他也参加了，念经以后他还超度了一些死人，超度以后他就回家在床上显示圆寂了。当然，以这种方式圆寂还是很快乐的，没有什么痛苦。但他先给别人超度，不久自己又成了超度的对象，这充分说明了无常的道理。华智仁波切说过：超度别人的人过一会就可能会成为被超度者。所以，大家什么时候也不要忘了无常，这非常重要。

寅二、（宣说轮涅无二之理）：

涅槃之实际，即为世间际。

如是二际者，无毫厘差别。

涅槃的真实边际就是世间的真实边际，如是二者的边际没有毫厘差别。

“涅槃之实际”，即涅槃的实相。涅槃的究竟实相就是世间的实相；反过来说，世间的究竟实相就是涅槃的实际。两者没有毫厘的差别。因此，从实相上讲，现在所见所闻的一切万法实际上就是涅槃。比如，有眼翳者看见的黄色海螺实际上就是白色的海螺。再比如，国王的太子变成了乞丐，后来太子当了国王，国王就是原来的乞丐。同样，凡夫人所见的一切现象

的本体就是涅槃——究竟清净之实相。《大幻化网总说光明藏论》中记载了一则公案：“舍利子见此佛刹为不清净，而具髻梵天见为清净，彼二辩论时，佛陀示现此刹均现清净，使皆见之，佛即言：‘吾刹恒时如此清净，然汝等未见矣。’”可见，万法本来是清净的，只不过以分别念染污故无法通达，轮回和涅槃也没有丝毫差别，只是被习气障住的缘故不能认识。从显宗的观点来讲，世间本来是离一切戏论的。从密宗的观点来讲，世间与五佛、五佛母无有任何差别，有些窍诀书说：五毒的本体就是五种清净智慧。

这个颂词的意义进一步深入就和密宗的轮涅无二、等净无二的教言很接近。因此，密宗的见解实际上在显宗中也有说明，只不过是以比较隐含的方式说明的。大家应该明白，其实显宗和密宗在究竟的观点上是互相圆融的，无有任何矛盾。

在解释完这个颂词之后，全知麦彭仁波切在《中论释·善解龙树密意庄严论》中唱起了证悟缘起空性的金刚道歌：“诶玛啊拉拉！稀有精彩心甚喜！现有悉皆为空无，却生轮涅种种相。因空性故其边际，始终了然不可得。有无现空平等性，文殊金刚阿字形，自龙猛王喉间传，融入我心之当下，颂出无现水月咒：嗡耶

达玛黑德抓巴瓦黑顿得堪达塔噶多哈亚挖达，得堪杂哟讷若达诶望巴德玛哈夏玛呢耶索哈。空无法性自性故，诸现悉皆为缘起。以缘起故无欺惑，称为缘起胜三宝。以此胜见谛实语，则可吞没虚空界，且愿龙猛文殊尊，恒常生起欢喜心。”

我想，在座的道友闻思了《中观根本慧论》以后应该会生起一些前所未有的境界，这正是令传承上师和诸佛菩萨生欢喜的根本因。一般来说，想通过闻思中观在相续中生起一些空性的境界并不容易，一定要辅以信心祈祷才能获得。所以，对中观有信心的道友在闻思的过程中应该再再祈祷传承上师，这样自相续中才能真实生起缘起空性的见解。

这两个颂词已经宣说了轮涅无二的道理，这在《定解宝灯论》中是以窍诀的方式宣说的。

缘起空性的确是释迦牟尼佛所宣说的佛法的精华。多识活佛也这样说：在佛陀所说的道理当中，精华中的醍醐就是缘起空性法门。我们现在能遇到这么殊胜的法门是极难得的，因为对它生起少许的信心或合理的怀疑都能断除轮回的根本。虽然善恶因果唯有佛陀的佛眼才能照见，但通过教证以及传承上师们的教言可以知道，听一堂课的功德也是不可思议的。听

课在这个世界上并不稀有，各大院校千千万万的人都在听课，但能听闻《中观根本慧论》却需要多生累劫积累资粮，没有资粮根本听不到中观法门，即使听到了能理解也非常困难。末法时代，一般的凡夫人修学佛法很难没有身体的疾病、内心的恶分别念等重重违缘，在这样困难的条件下，大家应当对有机会听闻此法门感到无比幸运。

丑二、（成立无记见不合理）分二：一、宣说无记见；二、破斥无记见。

寅一、（宣说无记见）：

> **灭后有无等，有边等常等，**
> **诸见依涅槃，未来过去世。**

如来灭度后有无等四边，世间是有无等四边，世间是常无常等四边，以及身体与寿命是一体还是异体，这些见分别依涅槃、未来世和过去世而安立。

颂词中讲到的十四种无记法，前文已多次提及过。在释迦牟尼佛尚未出世的时候，印度等地有许多外道，这些外道所持的见解不离常断二见，广分则有六十二种或三百六十种之多[15]。外道论师始终耽著器情世间是有边、无边……如来出世以后，外道即以十四种法问于佛陀。

[15]全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中介绍了五种具代表性的外道。

佛陀彻底了达一切众生的根基，知道不论作何种回答外道都会落入戏论，所以默而不答，以佛陀未作回答故称为十四种无记法。

十四种无记见是：如来灭度以后是有、无、有无二俱还是二者皆非；世间是有边、无边、有无二俱还是二者皆非；世间是常、无常、常无常二俱还是二者皆非；身体和生命是一体还是异体[16]。如来灭后的四种见是依涅槃生起的；世间是有边无边等四种见是依于未来世生起的；器情世间是常无常等四种见是依于过去世而提出的。

其实，从诸法的本体而言，十四种见都不成立，因为一切万法都是空性的，如果在空性中可以成立这些边戏，那么石女的儿子也可以说是有边、是无边……但这根本不可能成立。所以下面龙猛菩萨站在空性的角度对这些边执见一一予以遮破。

寅二、（破斥无记见）分二：一、破前八无记见；二、破后六无记见。

卯一、（破前八无记见）：

一切法空故，何有边无边，
亦边亦无边，非有非无边？

[16]本颂词虽未提及身体和生命是一是异，但从下文来看也隐含地宣说了这两种边见。

一切法都是空性的缘故，哪里存在有边、无边、亦有亦无边、非有非无边呢？

表面上看这一颂只遮破了四边，但实际上已遮破了十四无记中的八种见，一是依靠涅槃而提出的四种见，即如来涅槃以后是有边、无边、亦有亦无边、非有非无边；一是依靠未来而提出的四种见，即世间是有边、无边、亦有亦无边、非有非无边。

一切法都是空性的缘故，有边、无边、亦有亦无边、非有非无边都无法成立。既然释迦牟尼佛的本体不成立，那么佛灭度以后是有边、无边、亦有亦无边、非有非无边怎么会成立呢？既然世间的本体不成立，那么世间是有边、无边、亦有亦无边、非有非无边怎么会成立呢？这八种边都不成立。

卯二、（破后六无记见）：

何者为一异，何有常无常，
亦常亦无常，非常非无常？

一切法都是空性的缘故，哪里有一体异体？哪里有常、无常、亦常亦无常、非常非无常？

这里破十四种无记中的后六种见。和前面的推理方式一样，一切法空性的缘故，怎么会有身体和生命的一体异体呢？又怎么会有器情

世界的常、无常、二者兼具、二者皆非呢？这六种见根本不可能成立，就像石女的儿子不存在，则不会有他的相貌端严、身材魁梧一样，因为差别事不成立，差别法也根本不可能成立。

辛三、（遣除他宗所说之过）：

诸法不可得，灭一切戏论，
无人亦无处，佛亦无所说。

在真实的胜义中，一切万法了不可得，寂灭一切戏论，没有人，也没有处所，佛陀也从未宣说一句法。

对方提出，既然涅槃等法都是空性，那么佛陀为众生获得涅槃而宣说这么多法门难道都成了毫无意义？

对此破曰：在名言中，我们也承认释迦牟尼佛成佛以后在印度各大圣地转了三大法轮，宣说了无量法门，摄受度化了无量众生。这是事实，在佛教历史上也有记载。但这只是众生面前的显现而已，既然胜义中一切万法丝毫不可得、完全寂灭了有无是非等一切戏论，所以也就没有人，没有处所，也没有佛陀所说的法。

就像梦中，首先遇到危险，之后有人来帮助你，最后自己从恐怖中获得解脱，这些在梦中都存在。但醒后会知道，梦里的危险与解脱都不存在。同样，众生首先在轮回中感受怖畏，

后来依靠佛陀的教言获得了解脱，这一切也都是幻象，实际并不存在。所以，在胜义中没有人，没有法，释迦牟尼佛也没说过法。《圣者如来秘密经》云：“寂慧，自如来成道现前无上圆满正等觉之夜，及至无诸取受而获得涅槃之夜，如来未曾说一句法，未来亦不说。”这个教证在《显句论》、《中论释·善解龙树密意庄严论》中都引用过。

虽然名言中有佛陀的教言、说法的善知识以及听法者，如颂云：“真法及说者，听者难得故。”但从胜义的角度而言，一切万法了不可得，《入菩萨行论》云：“是故诸众生，毕竟不生灭。众生如梦幻，究时同芭蕉，涅槃不涅槃，其性悉无别……”

己二、（以教证总结）：

《金刚经》云：“‘须菩提！于意云何？如来于燃灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提不？’‘不也，世尊！如我解佛所说义，佛于燃灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提。’佛言：‘如是！如是！须菩提！实无有法，如来得阿耨多罗三藐三菩提。’”

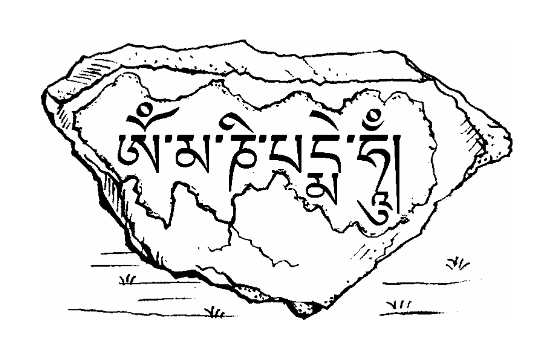
经云：“本无涅槃法，佛说诸涅槃，如虚空作结，虚空自解开。”

《梵天王所问经》云：“实无有涅槃，如来

说涅槃，如虚空自结，如虚空自解。”“梵王白佛言：‘若有分别众生欲得一切法有起有灭者，佛于其人亦不出世。若于涅槃起分别相言是有体者，然彼众生决定不能出于生死。世尊，涅槃者，其义云何？一切相皆寂灭，是为涅槃。一切所作皆已谢，是为涅槃。世尊，愚痴众生于佛法中虽得出家，而堕外道见中求涅槃体，如于麻中求油，指手言得，何异乳中求觅生酥？若于一切法毕竟寂灭中求涅槃者，乃至是邪慢外道中声闻，非佛法中声闻。若是正见成就行者，不作一法有起有灭，亦不欲得证获一法，亦不见圣谛理。’”

《摩诃般若经》云：“佛告须菩提：‘涅槃者，如幻如梦，如影如焰，如镜中像，如水中月，如乾闼婆城。’”

《中观根本慧论·观涅槃品》传讲圆满



二十六、观十二因缘品

本品观察十二缘起。《俱舍论》讲了小乘的十二缘起，全知麦彭仁波切在《智者入门论》里广讲了大乘的十二缘起，宗喀巴大师的《现观庄严论释》也把十二缘起列为难题并作了解释。总的来讲，没有学过宗派的人对缘起一无所知，而学过宗派的内道有实宗又往往认为十二缘起实有存在，龙猛菩萨为了打破这些执著而宣说了本品。

丙二、（宣说缘起空性——观十二因缘品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一、（以理证广说）分三：一、广说顺行缘起；二、对此取舍之理；三、略说逆行缘起。

戊一、（广说顺行缘起）分二：一、能引因果；二、能成因果。

己一、（能引因果）分二：一、能引之因；二、所引之果。

庚一、（能引之因）：

众生痴所覆，为后起三行，
以起是行故，随行入六趣。

众生因无明愚痴覆盖，为后世造作了三种行业，以起了这三种行业的缘故，就随业入于六趣。

在十二缘起中，以无明的因缘产生行，以行的因缘产生识，以识的因缘产生名色……这样前前产生后后，后后以前前为因，就构成顺行的十二缘起。《俱舍论》宣说了十二缘起以三世圆满，并分出了两重因果。首先讲第一重因果——能引所引因果，本颂讲能引之因——无明和行，下四颂讲所引之果——识、名色、六入、触、受。

一切众生在未获得解脱之前一直都以十二缘起在轮回中流转，就像《大圆满前行引导文》所讲的瓶子里的蜜蜂、井中的水车一样难以寻觅其开端。也就是说十二缘起是无始无终的，它并不像绳子一样有头有尾，虽然十二缘起的最初支是无明，但它又连接着老死。

一切众生都有无明愚痴，众生本来的心性被无明愚痴遮覆，为了后世而生起三行。“三行”指的是善、不善、不动三种业（月称论师说可以解释为身口意三业）。善业就是十种善业，不善业就是十种不善业，不动业就是指四禅八定，这种业不像欲界的业遇缘就会转到其他趣成熟果报，它的异熟果报的界、地都是决定的，而且此种业为禅定所摄，故名“不动”。众生随着这三种业就会投生六道[17]：以十善业可以投生到欲界人

[17]很多经论讲六道，有的经论讲五趣，其实六道和五趣没有差别。

天等善趣；以十不善业则要转生三恶趣；以不动业将会转生到色界与无色界。

有情受生有四种情况，《解深密经》云：“于六趣生死，彼彼有情堕彼彼有情众中，或在卵生，或在胎生，或在湿生，或在化生身分生起。”此处主要是从胎生的角度来讲的。

庚二、（所引之果）：

随诸行因缘，识受六道身；
依靠诸识故，而成于名色。

随着诸行业的因缘，识将受身六道；依靠诸识的缘故先形成了名色。

这一颂讲十二缘起的识和名色。在流转轮回的过程中，众生造了种种的业，随着这些业，识就要取受六道的身体。比如我造了转生人道的业，转生为人时，首先经过中阴身，之后入胎形成名色。《俱舍论》讲，名色指从结生刹那起到显露出六处之前的五蕴，其中名是指只有名称无有阻碍的受想行识，色则指凝酪等。

按照《显句论》的观点，前世的有情一死，后世的诸蕴就形成，且随业力趋往之方向而受生，当意识刚刚进入母胎的时候就昏厥了，此时识蕴之果法——名色亦由此而生。

在六道中轮回时，是“识”受六道身，这一点很重要。《阿难入胎经》说，如果识未入胎，

那么凝酪等后面诸支不会形成，只有心识入胎，凝酪等才能形成。关于最初的心从哪里产生，世间的学者有很多说法，但从佛教的观点来看，心和身体完全不同，它不是从身体中产生，而是由前心产生后心。按照因明的观点，任何法都依靠它的直接因——同类因产生；同样，心的本性是明清的[18]，它的来源只能是同类明清的法，也就是说后面的心依靠前面的心而生起，所以心是无始无终的。而无情法是非明清的本性，非明清的法不可能产生明清的心。

名言中最关键的问题是：心并不像唯物论者所说的那样，是从暂时的四大聚合中产生的，而只能是依靠它同类的因——前一刹那的心而产生。没有智慧的人可能觉得这个问题无所谓，而有智慧的人一定会重视这个问题，但这个问题只依世间的理论是无法解决的，只有依靠佛教因明的推理才能解决。

有一本叫《佛教与科学》的书，它是法国的马修·李卡德与一位著名的美国天体物理学家探讨宇宙及人生奥秘的对话，这本书以佛教的观点把心识的问题讲得非常清楚。这位马修·李卡德先生是分子生物学博士，后来在顶

[18]按照《释量论》的观点，心的本体是明清的。

果钦哲仁波切面前出家，出家后一直在尼泊尔、印度、不丹、锡金等地求学。他还通达藏语，是观音上师的法语翻译。他的父亲是一位哲学家，父子俩合著有《僧侣与哲学家——父子对谈生命意义》一书，书中他以出家人的身份和哲学家的父亲展开了对话。这本书也很有影响，据说已经译成18种语言。

在《佛教与科学》中，马修·李卡德引用了观音上师的一段话来证明前世后世存在。观音上师对因明、物理学、生命学非常精通，他在说明这个问题时引用了佛教中最有说服力的推理：事物的因有两种，一个是直接因，一个是间接因。直接因对事物本体的形成有决定性的影响，而间接因对事物的差别有影响，心的直接因就是前刹那的心，前刹那心的因又是再前刹那的心，这样一直不断地往前、往后推，就能得出心无始无终的结论，这样就可成立前后世。

心是从心产生的，并且无始以来一直存在，这可以比喻来说明。比如，青稞的种子才有直接产生青稞的能力，所以它是青稞的直接因（近取因），而地水火风空虽能影响青稞的生长，但只能是间接因（俱有缘）。既然青稞的根本因是种子，而种子的根本因又是前面的种子，所以可

以无穷无尽地追溯下去。

按照密宗的观点，心就是指本具的光明本性，而无明是忽然产生的。明朗大师在他的《大幻化网注疏》中说：心相当于铁，无明则相当于铁上的锈。铁的本体不是锈，心的本体也不是无明，与因缘具足的时候铁会生锈一样，因缘具足时无明就会忽然产生。

佛教的观点非常有说服力，否则这些分别念很重的世间学者怎么会皈依佛教呢？他们在没有真正了解佛教的教义时，也许会排斥佛教的观点，但遇到善知识后，对佛教的理论闻思之后就心服口服了。大家要知道，佛教的理论的确很殊胜，这没有任何值得怀疑的，只是因为有些佛教徒自己的智慧不够，所以始终无法从疑网中摆脱出来。

作为佛教徒，学习十二缘起非常有必要，否则，有些唯物论的习气比较重的人，看到佛陀因地成为种种不同身份的众生也许会产生疑惑。但这只是不了知佛法的道理而已，其实众生宿世所造的业比大海还要多，在轮回中所经历的生世也不可计数。所以，研究这些深奥的佛教问题非常有必要。

依靠名色故，因而生六入；
依靠六入故，而生于六触。




依靠名色而产生六入；依靠六入而产生六触。

“依靠名色故，因而生六入”，依靠名色，众生的眼耳鼻舌身意六入渐渐出现。识入胎以后形成名色，名色渐渐增长，经过住胎五位或七位，眼耳等所有的根就形成了，这就叫六入或六处。这些道理在《俱舍论》、《七宝藏》、《上师心滴》里都有宣说。

“依靠六入故，而生于六触”，依靠眼耳鼻舌身意六入与色声香味触法六境的和合就产生了触。有部和经部对于触的观点不一样。按有部的观点，从出现眼鼻等六根一直到婴儿出生之后两年半的阶段称为触，这个阶段可以通过六根取外境，比如眼睛见到强光会马上闭上。由于已经有了触觉，故这个阶段称为触。而经部并不是在五蕴的某个阶段上安立触，只在心所上安立，识依靠眼根见到了外面的东西就叫做触，也就是说依靠六根、六境的和合产生了触。

十二缘起的道理相对而言比较难，但详细分析后也不是特别困难。如果想具体了解，大家可以看《俱舍论》和《大圆满心性休息大车疏》，那里面有较详细的介绍。这两部法前几年我也讲过，希望大家有时间翻一下书，这样对缘起会清楚的。《现观庄严论》也讲了十二缘起，



大家可以参阅。

依眼根色法，作意而生触；

是故依名色，而生于识处。

依眼根、色法、作意而产生了触，是故依靠名色而产生了识处。

前颂讲依靠六入的因缘而有六触，那么六触到底是怎样生起的呢？

这里的“识”并不是十二缘起里的识支，而是指眼识鼻识等六识。以眼为例，眼触生起要以眼根为增上缘，色法为所缘缘，作意[19]为等无间缘，依靠这三种缘就生起了眼触。《量理宝藏论》云：“由对境根及作意，所产生者乃为识。”按全知麦彭仁波切的注释，眼识依靠名色[20]而产生，因为作意属于四名蕴，眼根与色法属于色蕴。

情尘以及识，三者之和合，

彼者即生触，由触而生受。

根、境以及识三者的和合就产生触，由触又产生受。

“情”是指根，“尘”是外面的境，“识”是作意，由这三个因缘的和合产生了触。以眼

[19]一般作意是指“我要想看”这样的分别念，但按照有些论典的观点，凡是心往外境动摇也叫做作意，不一定要有明显“要看”的分别念。

[20]此处并不是缘起十二支里的名色。



触为例，眼根、色法、作意等因缘具足时便产生了眼触。全知麦彭仁波切说：“其本体是由眼根、色法以及眼识三者和合，而判断出外境的悦意、不悦以及中庸，就称之为眼触。”这里只是单独分析眼触，其余五种触也是如此。

“由触而生受”，受是十二缘起的第七支，有了眼耳等触，就会产生各种各样的受。众生的相续中有着深厚的习气，当依靠眼根、作意见到外面红色的柱子或者白色的茶杯时就会生起触，有了触就会产生受：也许感觉很亲切，产生了乐受；也许感觉很厌烦，生起了苦受；也许觉得无所谓，生起不苦不乐的舍受。这是经部宗的观点。

按照有部宗的观点，所谓“受”是指从两三岁直至能行持非梵行之间的阶段。在此期间，接触火的时候有苦的感受，吃到好东西的时候有乐的感受，因为有苦乐等感受，所以称为受。

己二、（能成因果）分二：一、能成之因；二、所成之果。

庚一、（能成之因）：

以受生渴爱，因受生爱故。

以三种受就会产生三种渴爱，因为以不同的感受就会产生相应的爱。

爱是十二缘起的第八支。有了受就会生爱。

比如见到茶杯时，如果相续中有快乐的感受，就会生起不愿舍弃乐受的渴爱；如果有厌烦的苦受，就会生起离开痛苦的渴爱[21]；如果是等舍的感受，就会生起令其不退失的渴爱。总之，有受才会生爱，因为爱要依靠受才能产生。如果没有感受，就根本不会生爱。比如没有见到外境就不会有乐受、苦受和舍受，而没有乐受就不会有愿意接受快乐的爱，没有苦受也不会有不愿意接受痛苦的爱，没有舍受就不会有令其不退失的渴爱。这在全知麦彭仁波切的注释中讲得很清楚。这是按照经部的观点解释的。

按照有部的观点，从能做不净行到能圆满享受一切妙欲的贪心阶段就叫爱。

因爱有四取，因取故有有。

依靠爱的因缘而有四取，依靠取的因缘又产生有。

十二缘起的第九支是取，第十支是有。依靠爱的因缘而有取。按照有部宗的观点，取有四种：见取、戒禁取、我语取、欲取。见取就是除了萨迦耶见和戒禁取见以外的三种见（邪见、边执见、见取见）；戒禁取就是将颠倒的、不清净的戒律当作清净的戒律，如外道持牛戒、狗

[21]这和世间人的说法不一样，世间人把不愿意见、想抛开的心态叫做嗔恨，但这里我们把这种心态也称为爱。

戒；我语取就是指三界的人我执；欲取就是除了以上三种取以外的贪执欲界五欲的烦恼。从欲取来看，当人们在对乐的感受产生贪欲以后，为了进一步获得乐受而在生活中驰求，比如搞生意、做事谋利等，这就称为取。而按照经部的观点，只有一个取，不承认四取，所谓的“取”仅仅是指贪心。

有了取就会产生有。“有”指“三有”，“三有”分果的三有和因的三有，这里是从因的角度来讲的。比如，依靠我语取，也许会造善业也许会造恶业，这些善恶业都是后世三有的因，因为这些业决定会出生后世的三有，所以就在因上安立果名叫“有”。

若取者不取，则解脱无有。

如果取受者不再取受，就获得了解脱，不会再有三有。

通过什么方式才能解脱三有呢？依靠智慧断除取这一轮回的根本就可以获得解脱。怎样才能断取呢？以第九品抉择本住的方式便可以遮破取者，取者不存在，自然就不会有取。没有取就没有业，没有业也就不会有后有。

从有生五蕴，从有而有生。

从有产生了后世的五蕴，所以是依靠有的因缘而有生。

“生”是第十一支。因为从有可以产生后世的五蕴，所以说依靠有就会有生。《俱舍论》讲，十二缘起分为三部分，前世有无明与行二支，后世有生与老死两支，中间从识到有之间有八支。依靠中间的“有”这一能成之因就可以出生后世的生和老死。

有就是身口意三业，和五蕴对应，则身体和语言的业属于色蕴，意识所造的业属于其余四名蕴。业为什么叫有呢？《显句论》说：因为后世叫三有，而三有的因就是三门之业，所以在因上取果的名字，把业叫做有。业本来不叫有，但它能成熟三有的果——后世的五蕴，所以也称为有。在因上安立果的名称的现象比较多，比如“中观”，本来果中观——一切万法的离戏本性才是真正的中观，但文字中观（如《中观根本慧论》）是证悟这一本性的因，所以在因上取果的名字也叫中观。

庚二、（所成之果）：

从生有老死，从老死故有，
忧愁及哀号，痛苦与不悦，
以及诸迷乱。

从生有老死，有老死的缘故有忧愁、哀号、痛苦、不悦以及种种迷乱。

这一颂讲最后一支——老死。五蕴的成熟

叫做老，五蕴的最终毁灭叫做死。依靠生就会有老死，有老死，众生就会因贪欲等烦恼而引发极度的忧愁；由忧愁又会发出种种哀号；还会因身体或五根遭受伤害而导致痛苦；内心也会因种种相违而导致不悦；这样就出现了身心的种种迷乱。

众生在轮回中不断流转时，整个身心都苦不堪言。就拿世间的人而言，短暂的一两天可能有点快乐，但轮回的本性毕竟是苦，所以永远开心快乐的人根本没有。在闻思修行的过程中，身体难免遭受痛苦，内心也会时常出现不悦意，即使没有这些，衰老和死亡也在一天天逼近我们。昨天有个人说：“我眼睛也看不见，耳朵也听不清，给我加持加持吧！”但怎么样加持也没办法，轮回的本性就是如此！人老了，眼根等器官功能衰退是不可避免的，不要说世间的医学家，连佛陀也无法改变这种迁变。人老了就是老了，要接受这个现实。马上就要离开这个世间了，要好好念阿弥陀佛。要前往来世就应该做好准备，何必再贪执这个身体呢？再说就是想保护也没办法，这就像护照到期了想不回国也不可能。

修行不好的人和修行好的人不一样。修行不好的人老的时候非常痛苦，而修行好的人越

老脸上越会散发慈悲和智慧的光芒。其实只要修行比较好、对生死有一定的把握，即使人老了要死了，心里也不会有什么痛苦。

如是等诸事，皆从生而有。
是故大苦阴，但以因缘生。

这一切都是依靠生而有的，所以这个大苦聚仅仅从因缘而生。

前面所讲的各种痛苦和迷乱都是从生而有的，所以，这个“大苦阴”就是因缘所生法。《显句论》说：阴就是蕴，指很多事物的聚合，大苦阴就是很多痛苦的聚合。在轮回中，身体也好、心也好始终都处在痛苦的状态中。这些痛苦全部是从因缘所生，所以根本不成立真实的本体。但迷茫的众生不知道这一点，始终执著外的对境和内的感觉，这样就一直在轮回中升沉流转。

学了本品，知道轮回的本质以后，大家要发出离心。这非常重要！否则，一边学中观，一边耽执世间，这说明根本没有学好中观，这样也无法斩断无明的根本，只能随着十二缘起一直在轮回中流转。大家好不容易得到一个人身，有了这么好的人身就应该努力依靠佛法来断除自相续中的无明烦恼，一方面要以出离心等修心法门来对治相续中的烦恼，一方面也要

以空性来断除我执。

戊二、（对此取舍之理）：

生死根即行，诸智者不为，
愚者即行者，智非见性故。

生死的根本是行，智者不会造作这样的业，愚者即是造业者，而智者因为见到法性的缘故不会再造诸行业。

“生死根即行”，生死的根本就是三门的行业。因果是不虚的，只要造了业，就不会逃脱业网，一定会感受果报，只不过时间有迟有早而已。众生流转轮回的业有三种：福德业、非福德业和不动业，如经云：“诸比丘，随无明补特伽罗造作福德之业，造作非福德之业，造作不动之业。”

“诸智者不为”，圣者已证悟了真如法性，不会再造转生轮回的业。不要说堕落三恶趣的恶业，就是转生天界的善业，智者也根本不会造。智者唯一造超越三界轮回的善业，比如修出离心、菩提心或空性。圣者菩萨虽然已超越三界但仍应化三界，这并不像凡夫众生依靠业而流转生死，而是为了度化众生才乘愿再来。

“愚者即行者，智非见性故。”愚者即是造作行业的人，而智者已经见到了法性，知道以有漏善恶业不能超离轮回，所以不会再造作有

漏的轮回之业。就像一个有智慧的人，他知道什么是伪劣产品，所以不会买这样的货，而愚者往往分不出贤劣，总是买这种货。

智者和愚者的差别非常大，拿修行人来讲，虽然穿同样的袈裟，享用同样的信财，也在同一个上师面前听受同样的法，但智者和愚者的发心完全不同。佛陀曾说："难陀只是为了得到善趣果报而出家，你们是为了获得涅槃安乐才出家的。"因此，道友们应该扪心自问："我出家的目的是什么？是为了超越世间还是为了逃避世间？"人不是牦牛，牦牛只要有吃的就可以了，除此以外它也不会想：为来世，为社会……而我们出家学佛必须要有正确的发心，要看自己到底是不是为了众生，这一点值得深思！

这一颂讲了智者和愚者对业取舍的道理，我们也应该有所体悟。总之，空性法门非常殊胜，要想从轮回中解脱，就要在出离心的基础上闻思修持空性法门。

戊三、（略说逆行缘起）分二：一、灭除轮回之法；二、灭除轮回之果。

己一、（灭除轮回之法）：

以无明灭故，诸行则不生。
若欲灭无明，以智修法性。



因为无明息灭的缘故，种种行业不生。如果想灭除无明，就应该依靠智慧修习法性。

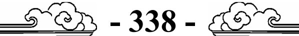
众生在轮回中流转的主因就是相续中的无明——我执，息灭了无明，种种行业就不会产生，这样识、名色等支也会灭掉。就像砍断了树根，就再不会有开花结果一样。

按照释迦牟尼佛二转法轮的教义，要灭除无明就要修习空性。要修习空性，首先要在上师面前听受空性法门，听受以后还要反复思维，生起定解之后才能修行。宗喀巴大师在《理证海》中说：要知道三界轮回的根本因就是俱生我执，认清这一点后，还要通过修行打破它。闻思修持空性法门是打破无明的唯一方法，就像光明是黑暗的唯一对治一样，什么时候自相续中生起空性的证悟，什么时候无明也就销声匿迹了。如果对空性一无所知，相续中的我执一点也没有打破，那对人对物的执著就会极其强烈。当然，光是听一听、讲一讲还不行，先要从理论上通达空性，通达后还要实地修持。

己二、（灭除轮回之果）：

前前若能灭，后后则不生。
但是苦阴聚，如是而正灭。

如果能够灭除前前的支，后后的支则不会产生，这样一来，苦蕴的聚合也就彻底灭掉了。





无明灭除了，行也不会有；没有行业，转生后世的识乃至老死也都不会有。这样一来，在轮回苦海中流转的大苦蕴也就被彻底灭掉了。苦蕴灭了以后不会复生，就像烧焦的青稞种子不可能生芽，被铁锤打烂的放映机不可能放出电影一样。因为这是从根本上以空性灭除了无明，所以也就获得了彻底的解脱。

丁二、（以教证总结）：

《般若心经》云：“无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。”

佛经云：“无起者名为缘起，若彼无起云何有灭？若能于无灭觉无灭者，名解缘起法。”

《大智度论·释无尽方便品》云：“复次应生般若者，无明虚空不可尽故。若人但观毕竟空多堕断灭边，若观有多堕常边，离是二边故说十二因缘空。何以故？若法从因缘和合生，是法无有定性，若法无定性，即是毕竟空寂灭相，离二边故假名为中道，是故说十二因缘，如虚空无法故不尽。痴亦从因缘和合生故无自相，无自相故毕竟空如虚空。复次因缘生故无实，如经中说因眼缘色生触念，触念从痴生，触念不在眼中不在色中不在内不在外亦不在中间，亦不从十方三世来，是法定相不可得，何以故？一切法入如故，若得是无明定相，即是

智慧，不名为痴，是故痴相智慧相无异，痴实相即是智慧，取着智慧相即是痴，是故痴实相毕竟清净，如虚空无生无灭。是故说得是观，故回向阿耨多罗三藐三菩提，即名般若波罗蜜。”“说十二因缘有三种：一者凡夫肉眼所见颠倒着我心，起诸烦恼业往来生死中；二者贤圣以法眼分别诸法，老病死心厌欲出世间，求老死因缘由生故，是生由诸烦恼业因缘，何以故？无烦恼人则不生，是故知烦恼为生因，烦恼因缘是无明，无明故应舍而取，应取而舍，何者应舍？老病诸苦因缘烦恼应舍，以少颠倒乐因缘故而取，持戒禅定智慧诸善根本，是涅槃乐因缘，是事应取而舍，是中无有知者见者作者，何以故？是法无定相，但从虚诳因缘相续生，行者知是虚诳不实则不生戏论，是但灭苦故入于涅槃，不究尽求诸苦相；三者诸菩萨摩诃萨大智人利根故，但求究尽十二因缘根本相，不以忧怖自没，求时不得定相。”“老法毕竟空，但从虚诳假名有，所以者何？分别诸法相者说老，是心不相应行，是相不可得，头白等是色相非老相，二事不可得故无老相。复次，世人名老相发白齿离面皱身曲羸瘦力薄诸根闇塞，如是等名老相，但是事不然，所以者何？发白非唯老者，又年壮而白老年而黑者，羸瘦

皱曲亦尔，有人老而诸根明利，少而闇塞者，又服还年药虽老而壮，如是老无定相，无定相故诸法和合假名为老，又如假轮轴辕辐等为车，是假名非实。复次有人言说果报五众故相名为老，是亦不然，所以者何？一切有为法念念生灭不住，若不住则无故，无故则无老；一切有为法若有住则无无常，若无无常即是常，若常则无老。何况非常非无常，毕竟空中而有老？复次诸法毕竟空中生相不可得，何况有老？如是等种种因缘，求老法不可得，不可得故无相如虚空不可尽。如老乃至无明亦如是。”

《中观根本慧论·观十二因缘品》传讲圆满



二十七、观邪见品

本品观察邪见。人们对邪见有不同理解，有些人认为对别人的言行不起信心、或者对别人有不好的看法就是邪见；《俱舍论》认为，邪见是五见中的一种，指无有因果、无有三宝、无有四谛的恶见；《涅槃经》则云：“若依声闻，言不见施及施果报，是则名为破戒邪见。若依如是大涅槃经不见惠施及施果报，是则名为持戒正见。”全知无垢光尊者在《七宝藏》中说：按最究竟的大圆满观点来讲，大乘显宗也是一种邪见。可见，邪见的范围有广有窄，所以不能执一处的定义来否定另一处，否则就不能圆满解释它的含义。

本品所谓的邪见指我见和边见，我见和边见可以包括一切邪见，破除了我见和边见也就破除了一切邪见，这样就可抉择出远离一切戏论的中观正见，所以闻思本品有非常大的意义。

丙三、（证悟缘起之功德——观邪见品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一、（以理证广说）分二：一、认知所破之邪见；二、宣说能破之推理。

戊一、（认知所破之邪见）分二：一、宣说依靠前际之八种邪见；二、宣说依靠后际之八

种邪见。

己一、（宣说依靠前际之八种邪见）：

我于过去世，有生与无生，
世间常等见，皆依过去世。

我在过去世是有生、无生、二者兼具、二者皆非，世间在过去世是常、无常、二者兼具、二者皆非，这些都是依靠过去世而安立的。

外道的邪见归纳起来就是常见和断见，展开来就有十六种、六十二种或三百六十种。其中十六种邪见又可分为两类，一是依前际而生的八种邪见，二是依后际而生的八种邪见。首先讲依靠前际的八种邪见，即依靠过去世的八种邪见：补特伽罗人我在过去世中有生、无生、二者兼具、二者皆非；器情世间在过去世中常、无常、二者兼具、二者皆非。

己二、（宣说依靠后际之八种邪见）：

我于未来世，有生及无生，
有边等诸见，皆依未来世。

我在未来世有生、无生、二俱、二非，世间在未来世有边、无边、二俱、二非，这些都是依靠未来世而安立的。

《显句论》讲：从现在开始往后叫做后，一世一世连起来叫做际。

人们对于人我在未来世到底是有生还是无生始终充满疑惑，顺世外道认为人我在未来世肯定不会生，也有外道认为人我在未来肯定存在，还有人认为人我在未来既有亦无，也有人认为人我在未来世既不是有也不是无。将人们对于世间后际的邪见归纳起来就是，世间在未来世有边、无边、二者兼具、二者皆非。这些是依靠后际而安立的八种邪见，这些说法要么堕入断灭，要么堕入常有。

大家要清楚十六种邪见跟十四种无记法之间的关联，十四无记法中的一部分在十六种邪见包括了，而一部分（指佛陀涅槃以后存在、不存在、二者兼具、二者皆非，生命与身体一体异体）则没有包括。

戊二、（宣说能破之推理）分二：一、广说；二、摄义。

己一、（广说）分四：一、破依前际而安立之生等四见；二、破依后际而安立之生等四见；三、破依前际而安立之常等四见；四、破依后际而安立之有边等四见。

庚一、（破依前际而安立之生等四见）分三：一、破前际之生；二、破前际之未生；三、归摄。

辛一、（破前际之生）分三：一、破人我之产生；二、破我与五蕴一体异体成立；三、摄义。

壬一、（破人我之产生）分二：一、过去现在不可得我；二、除蕴以外不可得我。

癸一、（过去现在不可得我）：

过去世有我，是事不可得。
过去世中我，不作今日我。

说我在过去世中有生是不成立的，因为过去世中的我不是今日的我。

从名言的角度，可以说我在过去变成了什么，比如我昨天怎样，小时候怎样，前世怎样……然而这毕竟是世俗中迷乱众生前的显现，真正经得起观察的我根本不可能成立。如果真有这样的我，那它就应该与现在的我成为一体，但这是不成立的。因为前后世的我只是假立的相续，其实过去的我并不是现在的我。比如我前世是地狱众生，今世是人道有情，如果说前后世的我是一个，那么在不舍弃地狱五蕴的前提下还应当有人类的五蕴，这显然不合理。以上是按《显句论》的观点作的解释。

月称论师《显句论》中提出这样一个问题：佛说我于某劫变成众敬王时如何，如果以前的我不存在，佛为什么要这么说呢？对此提问，月称论师自己作了回答：这样说并非承许现在的我和过去世的我是一体，只是遮破他体而已。意思是说，佛说自己在过去成为众敬王，只是

要遮破佛陀与众敬王是他体，并不是要承认众敬王与现在的佛陀是无二无别的一体。这个道理大家要好好思维。

类似的疑问可能很多道友也会有：《释迦牟尼佛广传》里面经常出现"我于多少劫前成为……"，如果说我在过去世真的不存在，为什么佛陀要这么讲呢？对此可以这样回答：虽然《释迦牟尼佛广传》里面有很多佛陀因地的公案，但这些公案只是说明在世俗中前后世的我是一个假立的相续，这就像我们经常说的"我小时候怎样，我年轻的时候怎样……"一样，但从本体上讲，过去的我并不是现在的我。

癸二、（除蕴以外不可得我）：

若谓我即是，而身有异相。
若当离于身，何处别有我？

如果说前后世的我是一体，只是前后世的蕴有差异，这不合理。因为离开了五蕴，哪里还有一个我呢？

"若谓我即是，而身有异相。"对方认为，现世的我和过去世的我是一体，只不过前后的五蕴不同而已。比如我过去世是旁生，有旁生的身体，现在世变成人，有人的身体，除了前后的五蕴不同以外，我并没有差异。

对此龙猛菩萨回答："若当离于身，何处别

有我？”离开现在的五蕴，哪里还有我呢？我源于对五蕴的执著，它与五蕴绝非异体，如果像你们说的那样前后世五蕴不同，那前后世的我也不会相同。所以，所谓五蕴不同但我是一体的观点不合理。不要说前后世的我不是一体，就是前几年的我和现在的我也不是一体，甚至前后刹那的我也不是一体。

世间众生特别愚昧，不要说旁生、饿鬼、地狱，就连绝大多数的人类众生对我到底存不存在也从来没有观察过；也不要说一般的普通人，就是大多数对社会有所贡献、处于世间学问顶峰的学者也不会思考这个问题。当然，学习中观并不是完全为了破斥他宗，主要是为了打破自相续的执著。因为，虽然我们入了佛教，但相续中可能还存在外道的邪见，所以应该运用中观理证来破除。打破了我执也会对众生生起悲心。为什么呢？因为本来无我而众生却执著有我，从而无意义地流转轮回枉受痛苦，当见到这一点时就自然会对众生生起悲心。

大家依靠传承上师的加持，有机会从理论上通达缘起空性的道理，这非常有福报。但光是理论上了知还不够，还应当再三串习空性的道理，这样实执就会逐渐减弱。任何一件事，只要反复串习就没有太大的困难，比如边看书



边用转经轮边念咒，一开始可能很困难，但串习久了也就能做到。

所以，大家从理论上明白了万法空性的道理后还应当经常修习，我希望道友们每天能抽出半小时或一小时来修习空性，甚至在平时的行住坐卧中也不离开空性的修行，要尽量将空性的道理运用于日常生活中，如果能这样坚持几十年，大家的修行就会很成功。

如果没有修行，口头上再会说也没有用，虽然无我的法门非常殊胜，世界上也再没有比这更殊胜的见解，但没有反复串习的话，那也抵挡不住无始以来的严重实执。即使通过闻思对空性有了一点认识，也很容易消失，就像乌云中的太阳偶尔显露又很快被遮住一样。所以，修行还是很重要的。

壬二、（破我与五蕴一体异体成立）分二：一、破我与五蕴一体；二、破我与五蕴异体。

癸一、（破我与五蕴一体）分二：一、宣说我与五蕴一体不合理；二、此种说法不合理的原因。

子一、（宣说我与五蕴一体不合理）：

离身无有我，是事为已成。

若谓身即我，若都无有我。

离开五蕴没有我，这是已成的事实。如果

还说蕴即我，那就不存在人我了。

前两句紧接上文，说明五蕴之外没有我是已成的事实。如果对方转计五蕴就是我，那就等于说根本没有我。为什么呢？因为我只是依靠五蕴和合而假立的，并不是五蕴本身。我们可以对五蕴一一观察，先观察色身：头脚不是我，上半身下半身不是我……对受想行识观察，同样也找不到我。既然分别的五蕴中都找不到我，那五蕴的聚合中也不会有我，所以我并不是五蕴。

子二、（此种说法不合理的原因）：

但身不为我，身相生灭故。

云何当以受，而作于受者？

五蕴不是我，因为五蕴是生灭之法的缘故。怎么能把所取受的法当作取受者呢？

“但身不为我，身相生灭故。”我们知道，五蕴是刹那生灭的法，并没有恒常的本体，这以名言的理论也可以抉择得出。既然如此，也就不能把五蕴执著为我，因为人们通常所谓的“我”是常有的法，并不是生灭的法。认为我就是五蕴也和空性的道理相违，《显句论》中说：在实相中我并不存在，若我是常有则堕入常边，若是无常则堕入断边。

“云何当以受，而作于受者？”受指所取

受的五蕴，受者就是人我。如果五蕴就是我，那么所取受的五蕴和取受者就变成一体了。但所取受的五蕴显然不能成为取受者，月称论师说：如果所取受与取受者成为一体，那么瓶子和瓶子的作者就应该变成一体，所做的工作和工人也应该变成一体……世间所有的作业和作者都将变成一体，但这有与世间名言共称相违的过失，因为世人根本不会承认工人和所做的工作是一体，陶师和瓶子是一体，砍树的人和所砍的树是一体……这个道理在《观染染者品》、《观燃可燃品》中也讲过。

癸二、（破我与五蕴异体）：

若离身有我，是事则不然。

无受而有我，而实不可得。

如果说离开五蕴有我，这是不合理的，因为没有所取受而有人我，这样的人我实不可得。

人们对我和五蕴的存在方式有各种认识，但总的来讲不出一体和他体。一体有很大过失，这一点已经讲过了。如果对方说五蕴和我是他体，也就是说在五蕴以外有一个我，那等于没有所取受的五蕴也可以有取受者了，但这种我是不可得的。这样的我即使以圣者的智慧观察也得不到。因为，除了五蕴的聚合以外，所谓的我跟石女儿没有任何差别。这是《显句论》

中的推理方式。

在这里需要说明的是，因明中的“现量见”指见到了自相的物体，但所谓的“无我”是不存在的意思，既然不存在，又怎么能说菩萨现量见到了无我呢？如果现量见到了，那是不是说明无我也有自相呢？可能有些人会有这种怀疑。

实际上现量见到无我和《释量论》中所说的现量见到石头无心的道理一样：“石头上没有心”并没有自相，不可能现量见，“五蕴上无我”也没有自相，也不能现量见到。但人们可以现量见到石头和五蕴，而石头有“无心”的特点，五蕴有“无我”的特点，当人们见到石头同时了知其无心时，就可以说是见到“石头上没有心”。同样，圣者菩萨现量见到法界自相的同时也了达了无我，这就是所谓的现量见到无我。当然，圣者菩萨的现量是指以无分别智慧现见法界的瑜伽现量，并不是根识现量。这个问题在学因明的时候也可以了解。

瑜伽现量的无分别智慧来自于分别念的妙慧。首先以中观推理观察：所谓的我在五蕴内外都得不到。这样反复观察后，可以以分别念了知无我；之后再安住修持，分别念渐渐会转变成无分别的智慧，此时瑜伽士现见无我就像眼见色法一样清晰。所以，证悟无我需要闻思

修的过程。

当然，想一下子顿断我执有相当大的困难，所以首先要闻思。先从理论上知道所谓的我确实不存在，再反复观察引生定解，之后还要精进修持，这样就能现前无分别智慧。因为无分别智慧已经现量见到无我，出定位自然而然会生起无我的定解，而且这种定解是极其稳固的。不过，在最初修行的时候，如果没有依靠分别念把人我打破，要想直接进入无分别智慧的境界是非常困难的。

修习空性并不难，只要我们反复观察五蕴以外有没有我，五蕴当中有没有我，这样就可以渐次引生无我的定解。在修持的过程中应该这样激励自己：众生和自己都非常可怜，我本不存在，可所作所为却又偏偏都为了我，为什么要这样愚痴，为了我而奔波呢？想到这些就会生起惭愧，以此激发起修持空性的精进心，这样也就有机会在有生之年打破我执。

修习空性法门的功德非常大，《大圆满心性休息大车疏》里面说：“如是了达诸法之自性后，如若精勤修持，则可速得解脱。《圣铠庄严经》云：‘何人若以大努力、大精进修持无生、无灭、极深之空性法，则速通达菩萨之法界，圆满总持、辩才，获得无上之法，蒙受诸佛出有坏赞

叹，守持清净戒律，获得清净安忍、无上之精进、无缘之静虑、广大之智慧而疾速现前圆满正等正觉菩提果。四大天王撑伞祈请转妙法轮，照亮诸人天而令彼等证无上菩提。'”所以，大家应当努力修习空性。

壬三、（摄义）：

今我不离受，亦不但是受，

既非无有受，无有亦不定。

我非离开取受五蕴而存在，也不是取受五蕴本身，既不是不观待取受五蕴而有，也不是决定不存在。

这一颂是对我和五蕴关系的总结。

“今我不离受”的意思是我并非离开五蕴而存在，“亦不但是受”是指我也并非五蕴，这两句是说我和五蕴不是一体也不是异体。如果我和五蕴一体，就会有我成为生灭法，以及能取受和所取受同体的过失；如果我和五蕴他体，则像瓶子之外存在柱子一样，五蕴以外应该见到我，但这实际上是不可得的。所以，我和五蕴既不是一体，也不是他体。

“既非无有受”，我是不是不观待所取受的五蕴呢？不是，我一定要观待五蕴而假立。“无有亦不定”，这一句在《般若灯论释》中译作“亦不定是无”，是不是我根本不存在呢？也不是，

我并非像龟毛、兔角那样是决定不存在的法，在名言中依靠五蕴还是存在一个假立的我，比如我行善、我闻思、我修行，这些在名言中都无欺存在。

本颂从四个方面说明了我的体相，我不是离开蕴而有，也不是蕴本身，我并非不观待蕴而假立，也非在名言中决定不存在，这就是所谓的我。这个颂词已经尽述了我的真相，大家要好好研究。

辛二、（破前际之未生）分二：一、过去现在我非他体；二、现在我非新生。

壬一、（过去现在我非他体）分三：一、过去现在我中无有他体；二、总说他体之过；三、别说不观待之过失。

癸一、（过去现在我中无有他体）：

过去我不作，是事则不然；

过去世中我，异今亦不然。

过去世我不生不合理，过去世的我和今世的我相异也不合理。

前面讲过去世有我不合理，现在讲过去世我不存在也不合理。

“过去我不作，是事则不然；”“不作”即不生，过去世的我不生不合理。为什么呢？因为，“过去世中我，异今亦不然。”过去世的我

和今世的我不可能是异体（虽然三、四两句可以和前两句并列理解，但我们按照果仁巴大师的观点，把这两句作为前两句的原因来解释）。其实过去世的我和今世的我并不是异体，如果是异体，那么在过去世中就没有今世的我，这样我就无法感受前世的业报了。但自作自受是名言的规律，所以二者不是异体。既然前后世的我不是异体，现在的我又存在，这就说明过去的我不是不生。

前面讲过去世的我不是今世的我，而此处却讲不能说过去世的我不是今世的我，这两种说法表面看来完全矛盾，但实际上并不矛盾。从胜义角度讲，由于一切万法是空性，所以过去的我不是现在的我；从世俗的角度来讲，由于前后世的我是一个相续的缘故，所以不能说过去的我不是现在的我。

既然前后世的我不是异体，那么说我在过去世和石女儿一样从未产生就不合理。关于过去我不生不合理，这里只是以前后世的我不是异体来抉择，下面还要具体说明。所以，千万不能承认过去世我不存在。这里的对方多数是有实宗，是有实宗就应该承认因果不虚、前世后世，所以从一个相续的角度来说，过去世我是存在的。

癸二、（总说他体之过）：



若谓有异者，离彼应有今，
与彼而共住，彼未亡今生。

如果过去的我和现在的我有异，则有三种过失：离开过去的我有现在的我；现在的我与过去的我共住；过去的我还没有灭亡，现在的我却产生了。

本颂进一步阐述过去的我和现在的我为他体的三大过失。在名言中可以说：过去的我如何，现在的我如何，未来的我如何，这种假立的他体中观宗也不会破斥，中观宗所要破斥的只是真实的他体之我。

第一个过失是：如果过去的我和现在的我是真实的他体法，二者本质不同，那离开过去的我也可以有现在的我，也就是说，不需要依靠前世的我也可以有现在的我，但实际上并没有这种情况。其实每个众生都是受前世业力的支配而来到今世，离开过去世的我，今世的我根本不可能产生。

第二个过失：如果前后世的我是异体，那就可以像瓶子和氆氇一样在同一时间存在。瓶子和氆氇是异体，可以同时安住；天授和慈氏是异体，可以同时安住；过去的我和现在的我也是异体，自然也可以同时安住。但这并不合理，因为前世和今世是一个相续，所以同时存

在不合理；如果可以共存，那就有今世的人和前世的牦牛共存的过失。

第三个过失：如果前世的我和今世的我是他体，那么前世的我不必死亡，今世的我也可以产生。《显句论》讲：比如，前世是天人今世是人，由于前世和今世的我是异体，所以天人不必死亡，人也可以产生。但每一个众生都是在前世死亡以后才来到后世的，所以前世的我和今世的我是他体的观点不合理。

癸三、（别说不观待之过失）：

如是则断灭，失于业果报，
彼作而此受，有如是等过。

这样便有断灭、失坏业果报、他人作业而此人受报等众多过失。

如果今世的我不观待前世也可以产生，那就有断灭的过失。因为前后世的我完全不同，所以在今生的我和五蕴上，前世的我和五蕴一点也不存在，这样前世的一切就断灭了；再者，佛教讲因果不虚，如果前后世的我不同，那就失毁了前世所造的业；然后，还会有他人作业而此人受果的过失，因为既然前后世的我是不同的他体，那前世我的善恶业就要由另一个补特伽罗来感受了。除了这些过失，还有“等”字包括的众多过失，如前世后世不存在，回忆

前世不合理。

壬二、（现在我非新生）：

先无而今有，此中亦有过。
我则是作法，其生亦无因。

如果现在的人我是前世没有而今世新生的，这也有过失：我是所作法，我的产生成了无因。

如果认为现世的我在前世决定没有、今世才重新产生就有两大过失：

第一、我成了所作法。如果今世的我在前世不存在，那今世的我就成了新生；不仅前后世，如果今天的我在昨天没有，那今天的我也是新生；乃至，如果后一秒钟的我在前一秒钟不存在，那后一秒钟的我也是新生。我是新生就成了所作法，是所作法，我就成了刹那无常性；而轮回也就有了开端。这是第一个过失。

第二、我的产生成了无因。如果我在前世决定不存在，现在的我是新生的，那我就是无因生。今世的我本应来自前世我这一近取因，但前世中我并不存在，那今世的我只能是无因生了。但无因生的观点是极其低劣的，全知麦彭仁波切说过：顺世外道的观点最低劣，他们连我们亲眼所见的因果也不承认，认为一切法是无因而生，这是最低劣的。以现在的话来说，

无因生的观点是最“孬”的。汉文很有意思，“不”和“好”结合起来就是“不好”——“孬”。

本科判是“现在的我非新生”，意思是说任何众生都绝非新生。现在有些人很愚痴，他们认为“克隆绵羊”是新生的众生，我在《佛教科学论》中从现代科学和生命学的角度对此也做过分析，说明克隆绵羊并不是新生的众生。

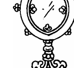
辛三、（归摄）：

如过去世中，有生无生见，
若共若不共，是事皆不然。

如是可见，过去世中人我产生、不产生、二者兼具与二者皆非的见解都不合理。

通过以上的观察可以得出这样的结论：在过去世中，人我有生、无生、二者兼具与二者皆非都不成立。首先，过去世中不可能有今世我的产生，因为过去的我并不是今世的我。其次，过去世没有现在我的产生也不合理，这有失坏业果等过失。再次，过去世中我生和不生共存也不合理，因为这两者就像火和水一样互相矛盾，不可能有共存的机会。最后，过去世中我生和不生二者皆非也不合理，这和第三种情况相同，矛盾的缘故也无法共存。

可能有人已经糊涂了，既然过去世的我存在不能说，不存在不能说，二者共存不能说，




二者皆非也不能说，那到底该怎样安立我呢？中观宗认为，所谓的我就是缘起假立之法。佛陀已完全通达了包括“我”在内的一切内外、粗细缘起法，而凡夫只能了知非常有限的一部分名言假象，对于胜义的空性以及深广的缘起法根本没有能力了知，因为凡夫的分别念有很大的局限，就像只能看到 100 米远的望远镜根本看不到几千万公里以外的世界一样。所以，我们应该借助佛陀的“望远镜”来了知万法的真相。在整个世间，真正能以甚深的缘起空性法门点亮众生智慧明灯的就是释迦牟尼佛，因此龙猛菩萨在本论的开篇和结尾，唯一以佛陀宣说了缘起正法而向佛陀顶礼。

能够听受中观确实是前世的福报所致。世间有很多高等学校，但人们在这些院校中学到了什么呢？无非是如何发财，如何击败对方……这些东西只能增长贪嗔痴，现在读中学可能一年要花一万元左右，读三四年高等院校下来花的钱就更多了，但学到的知识对自己的今生来世并没有什么真实的意义。而大家学习中观则完全不同，不但不需要花这么多钱，而且对自己的今生来世都有极大的利益。因此，值遇如此甚深法门的道友应该生起无比的欢喜心。不过有的人遇到比黄金还珍贵的中观法门

也觉得无所谓，以这样的心态混下去，结果会怎样也很难说。

庚二、（破依后际而安立之生等四见）：

我于未来世，为作为不作，
如是之见者，皆同过去世。

人我在未来世产生、不产生、二者兼具与二者皆非，这些见解和依过去世安立的见解一样不成立。

对于我在未来的情况，有人认为我在未来存在，有人认为不存在，也有人认为二者兼具或二者皆非。为了打破这些邪见，龙猛菩萨在遮破了依靠过去世的四种邪见之后，继续遮破依靠未来世的四种邪见。

人我在未来产生、不产生、二者兼具与二者皆非与依靠过去世的生等四见一样不成立。如果人我在未来世存在，那它与现在的我是一体还是他体？如果人我在未来世不存在，那现在的我便失坏了，这跟顺世外道的观点一样。前面的颂词是在现在的我和过去的我之间观察，这里则是在现在的我和未来的我之间观察，实际上观察的方式与所得的结论是相同的。前面是："过去世有我，是事不可得，过去世中我，不作今日我……"这里是："未来世有我，是事不可得，未来世中我，不作今日我……"

前面讲过，说过去的我如何只是遮破他体我的存在，并不是要建立无二无别的一体，同样，说未来的我如何也是如此。《释迦牟尼佛广传》中经常有佛陀对众生的授记，但这些授记并不是说未来与现在的补特伽罗是真实的一体，只不过是遮破他体的存在而已。

庚三、（破依前际而安立之常等四见）分二：一、广破；二、摄义。

辛一、（广破）分四：一、破常有；二、破无常；三、破二者兼具；四、破二者皆非。

壬一、（破常有）：

若天即是人，则堕于常边。
天则为无生，常法不生故。

如果天人即是人，就堕入了常边，这样一来，天也成了无生，因为常法不生的缘故。

本颂开始遮破依靠前际的常等四种见解。对于前际的法，有些人认为是常有的，有些人认为是无常的，也有些人认为是二者兼具或二者皆非的。至于对方是哪一个宗派，很多讲义中都没有明说。

"若天即是人，则堕于常边。"如果天人就是前世的人，那天人与人都成了常有。很多信因果的人都认为，"我"只有一个，只不过它在六道流转中有不同的存在方式而已。比如，一

个人通过修持善法转生到了天界，以前他是人，后来成了天人，身份虽有变化，但人我是一个。佛经中有许多这样的公案：一个人依靠善法获得天界的果位以后，用天眼观知自己前世是人，是因为遇到了善知识后依靠修持善法才获得了天人的果位。修行人也常说："我在家的时候怎么样，出了家又如何……"他们不加分析地认为原来的我就是现在的我。虽然和不承认前世后世的外道相比，承认在一个常有的人我的基础上有善恶因果的观点较为贤善，但这样的执著已经堕入常边。

"天则为无生，常法不生故。"是常有，天也就成了无生。为什么呢？因为常法就像虚空一样不存在任何变化，那前所未有的新生又如何安立呢？根本不可能安立。凡是生就应该依靠无常的因缘，有了因缘的聚合才可以生，否则就无法生。所以，如果是常法，天人就成了无生。

虽然在名言中可以说"我在家的时候怎么怎么"、"我前世是牦牛"、"我前世是商主"……但这只是未经观察的说法而已，真正观察时，这就有常的过失；是常有，也就不生；是不生，就没有运动和变化。所以，这种名言中的说法是经不起胜义观察的。

壬二、（破无常）：

若天异于人，是即为无常。

若天异人者，是则无相续。

如果天人和人是异体，就堕入了无常的边，也无法成立同类的相续。

如果认为，在胜义中天人和人是异体，那就有无常的过失。因为当天人的五蕴生起的时候，人的五蕴一点也不存在了，即现在的天人不是以前的人，二者像氆氇和瓶子一样毫无关系。这样人和天人就无法成立同一个相续，既然没有相续，后世就无法感受前世所造的业，且天人就成了新生，是新生则轮回就有开端……所以，前后世他体的观点不合理。进一步来讲，不要说前后世的我，昨天和今天的我也不能说是他体，如果二者是他体，那同样就失毁了前后的同一相续，这样也就失坏了业因果。

中观宗向对方发出上述堕入无常边的太过，但自宗并没有上述的过失。因为空性宗承许，在名言中人通过精进修善转成天人，天人和人的身份虽有不同，但前后世可以是同一个假立的相续，这样业果就能合理安立了。

有人问我，释迦牟尼佛到底回答了外道的十四种问难没有？我说，虽然佛陀没有对外道回答，但在根基成熟的众生面前也还是做了回答：初转法轮时，佛陀对钝根者宣说了一切万法都

是无常的道理；二转法轮时，佛陀对中根者宣说了万法空性的道理；三转法轮时，佛陀又对利根者宣说了远离思维的常有的大无为法。

空性并不容易理解，不要说外道，就是学佛多年的出家人或居士也不一定知道什么是空性。我担心佛教基础不好的人听《中论》会不会生邪见？因为他们连基本的无常观也不一定懂，更不用说甚深的般若空性法门了。所以，针对他们对空性的问难，用“不记”(暂时不回答)的方法比较好。

壬三、(破二者兼具)：

若半天半人，则堕于二边。

常及于无常，是事则不然。

如果一半是天人一半是人，则堕入无常与常二边，但这是不合理的。

对方认为：天即是人则堕入常边，天异于人则堕入无常边；而人和天人既不完全是一体、也不完全是异体就不会有任何过失，即天和人的身体不同，但所谓的“我”却是恒常不变的。

破曰：这不仅不能摆脱上述过失，反而会同时堕入二边。天、人的身体各异的缘故，堕入无常边；所谓的“我”不变的缘故，堕入常边。而且，常与无常这两个相违的法怎么能共处呢？是无常则刹那迁灭，绝对无有刹那的安

住；是常有则永恒不变，刹那的无常也不容有。比如柱子，要么它是无常，要么它是常有，如果说它一部分常有、一部分无常则显然不合理，不要说学过宗派的人，再愚笨的人也不可能这样承认。所以既是常又是无常不合理，《般若灯论释》亦云：“亦白亦黑者，其义不然。”

壬四、(破二者皆非)：

若常及无常，是二俱成者。

如是则应成，非常非无常。

如果常和无常二者兼具可以成立，那么既非常也非无常也可以成立。

如果常无常二者兼具可以成立，那么非常非无常也能成立。但前面已经破了二者兼具，所以非常非无常也不成立。就像如果石女的儿子成立，那他的相貌端严或舞姿优美也可以成立，但既然差别事的石女儿不存在，那差别法的相貌端严或舞姿优美也无法成立。

辛二、(摄义)分二：一、破常有之第一边；二、破无常等后三边。

壬一、(破常有之第一边)：

法若定有来，及定有去者，

生死则无始，而实无此事。

如果人我或五蕴决定有来去，那么生死轮回就成了无始，但实际上并非如此。

有人认为，众生无始以来就在生死轮回中来来去去、不断漂泊，这种恒常存在的轮转者就是人我。佛经中也说：众生无始来于三界中轮回流转，受无量苦，若今不修，仍将流转。

但这也只是名言中的安立，胜义中并不成立。如果存在决定的来去，那么生死就应该无始，也就是常住不灭，人我也应恒常存在，但实际并非如此。对于实有的来去及来去者，前面已作遮破，《观去来品》云："……去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者……"《观缚解品》云："诸行往来者，常不应往来……"既然实有的往来与往来者都不成立，那么无始以来的生死流转又怎么成立呢？所以，所谓"我从无始以来就在轮回中漂泊……"的说法实际上并不成立。大家应该明白，无始无终的轮回虽然在名言假立中可以成立，但这并不表示在胜义中存在。

壬二、（破无常等后三边）：

今若无有常，云何有无常，
亦常亦无常，非常非无常？

没有常法，怎么会有无常以及常无常二俱、二非呢？

前面破了常边，这里破另外三边。常有不存在，那么观待它的无常也不可能存在，比如，

观待瓶子可以说无瓶，没有瓶子怎么能说无瓶呢？常和无常都不存在，那二者兼具也就不能成立了。二者兼具不成立，那非常非无常也了不可得。

以上已遮破了依靠前际的常等四边，大家一定要通达这个道理。

庚四、（破依后际而安立之有边等四见）分三：一、破有边与无边；二、破二者兼具；三、破二者皆非。

辛一、（破有边与无边）分三：一、世间有边无边不合理；二、以比喻说明此理；三、宣说不合理之理由。

壬一、（世间有边无边不合理）：

若世间有边，云何有后世？
若世间无边，云何有后世？

若世间有边际，那怎么会有后世呢？若世间没有边际，又怎么会有后世呢？

世间是指器世间和有情世间。总的来讲，五蕴和人我是无边的。经论中讲，所有众生总的轮回无有边际，所以佛陀的事业不会穷尽。《普贤行愿品》云："乃至虚空世界尽，众生及业烦恼尽，如是一切无尽时，我愿究竟恒无尽。"而针对个别众生来讲则有边际，即众生依靠佛法精进修持便会斩断轮回，从而获得解脱。

在名言中虽可假说有边无边，但并没有实有的有边无边，为什么呢？如果存在实有的有边无边，那后世将无从安立。

首先，如果五蕴和人我有边，那么它就不能再流转下去了，这样后世怎能成立呢？但实际情况并非如此。只要未斩断烦恼之根，众生就只能在轮回中一直漂泊。所以，不能说五蕴和人我有边。

其次，如果说五蕴和人我无边，那也不会有后世。《显句论》说：既然五蕴和人我没有边际，不变不坏，那怎么会有后世呢？比如，我没有边际，那我只能永远做人，不可能转成其他的众生，这样就不会有后世了。

其实有边和无边就是无常和常的意思，是无常则五蕴相续真实灭尽，故不会有后世；是恒常则五蕴相续永远不会毁灭，也不会有后世。

壬二、（以比喻说明此理）：

五阴常相续，犹如灯火焰。
以是故世间，不应边无边。

五蕴恒常相续不断，犹如灯的火焰一样前灭后起，所以说世间不应为有边或无边。

前面已经分析过，世间是有边无边都不合理。本颂以比喻说明若承认世间是假立的相续则非常合理。

五蕴恒常不断的相续犹如酥油灯的火焰一样，酥油灯前一刹那的火焰虽灭但后一刹那的火焰产生，故远离有边；后一刹那的火焰虽生但前一刹那的火焰已灭，故远离无边。同样的道理，五蕴相续不断也远离了有无二边：因为前法虽灭但后法有生，所以遮破了无边；又因为后法虽生但前法已灭，所以遮破了有边。因此，不能说世间为有边和无边。

壬三、（宣说不合理之理由）分二：一、世间有边不合理；二、世间无边不合理。

癸一、（世间有边不合理）：

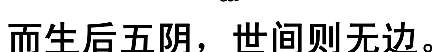
若先五阴坏，不因是五阴，
更生后五阴，世间则有边。

如果前面的五蕴坏灭以后，不再依靠它产生后面的五蕴，世间则为有边。

承认世间有边无边有很大过失。首先讲世间有边的过失。如果先前的五蕴毁坏以后，不再依靠这个五蕴而产生后世的五蕴，那么世间就是有边。但这是不合理的，《显句论》云：就像前一刹那的灯火灭尽以后，后一刹那的灯火一定会产生一样，后世的五蕴一定会依靠前世的五蕴而生起。因此，世间并非有边。

癸二、（世间无边不合理）：

若先阴不坏，亦不因是阴，



而生后五阴，世间则无边。

如果前面的五蕴常住不坏，并且也不依靠它来产生后世的五蕴，世间则为无边。

本颂说明世间无边不合理。比如，现世的人通过修持善法，来世理应转生天界，在转生天界时人的五蕴肯定要毁坏；如果前世人的五蕴不坏灭，也不依靠它就转生天界，那么由于前世的五蕴永不坏灭，世间就是无边。但有智慧的人不会承认这种说法。

辛二、（破二者兼具）分二：一、略说；二、广说。

壬一、（略说）：

若世半有边，世间半无边。
是则亦有边，亦无边不然。

如果世间一半有边，一半无边，那么就成了亦有亦无边，但这是不合理的。

前面分别破了有边和无边，现在对方认为有边无边两者可以同时在世间的本体上具足，就像一个本体上可具足不同反体一样。

但这是不合理的。如果说瓶子的一半是白色，一半是黑色，黑白在一个物体上同时具有，这是可以的。但有边和无边与此不同，有和无是完全对立的法，所以不可能同时具足。说得通俗一点，有边相当于无常，无边相当于常，




此二者不可能在同一本体上具足。所以，世间并不是有边无边的聚合。

壬二、（广说）分二：一、破领受者之二边；二、破所受蕴之二边。

癸一、（破领受者之二边）：

彼受五阴者，云何一分破，
一分而不破？是事则不然。

彼领受五蕴的人我怎么能一分坏灭一分不坏灭呢？这不合理。

“受五阴者”就是领受五蕴的人我，“一分破”指有边，“一分不破”指无边。

对方认为人我是半有边半无边。对此破曰：如果说有一个领受五蕴的人我，那它为什么是一分破一分不破呢？在一个法上具有相违的两部分肯定不合理。

宗喀巴大师则从两方面作了破斥：第一、前面以五相推理了知人我与石女的儿子一样本不存在，那怎么在它上面安立有边无边呢？第二、如果人我是半有边半无边，那么，要么人无法转成天，要么人天同时共存。比如我现在是人，如果我是有边，那断灭的人我就不能转成天人；如果我是无边，那恒常的人我也不能转成天人。而如果能转生天界，当我转生时，人的我和天的我就将并存。所以这种观点不合

理。

据说有科学家发现了人首蛇身的怪物，但这种怪物也只是由特殊业力形成的，并非真正两个生命体的并存。虽然科学家们使用的都是尖端的科学仪器，但也无法看到业因果，所以他们无法解开这些谜。其实这些问题依靠佛教的因果轮回的道理很容易解释，所以这些科学家们不如多看些佛教书籍，了解了解佛教因果的道理。

癸二、（破所受蕴之二边）：

受亦复如是，云何一分破，
一分而不破？是事亦不然。

所领受的五蕴也是如此，怎么能一分坏灭一分不坏灭呢？这也不合理。

对方认为所领受的五蕴也是有边无边二俱的法，即一半是有边一半是无边。

但这种说法也不合理。一方面，以五相推理观察可以了知无有人我，既然没有人我，观待人我的所谓“我的五蕴”也不可能成立，又怎么谈得上五蕴的有边无边呢？另一方面，比如我现在是人，如果人的五蕴是半有边半无边，则不可能出生天界五蕴；而当我转生天界时，天界的五蕴和人的五蕴就会并存。所以对方的观点不合理。



辛三、（破二者皆非）：

若亦有无边，是二得成者。
非有非无边，是则亦应成。

如果有边无边二者兼具得以成立，那么非有非无边也应该可以成立。

如果有边无边二者兼具成立，那么非有非无边也可以成立。但前面已经观察过，有边无边二者兼具并不成立。既然如此，二者皆非也不可能成立。

己二、（摄义）：

一切法空故，世间常等见，
何处于何时，谁起是诸见？

一切法都是空性的缘故，在何时何地谁还会生起世间常无常等的四边十六见呢？

既然器情、轮涅所摄的一切万法全部是空性，那何时何处谁还会生起依靠前际的生无生、常无常等八种见解，依靠后际的生无生、边无边等八种见解呢？所以，当了达了一切万法为空性的时候，任何见解会自然灭尽。

《显句论》说：在世俗中虽然有如影像般的取受者与所取受的五蕴，也有常等见解，但在抉择一切万法为无缘空性时，一切万法都跟石女儿的身材一样毫无实体。

本颂从能取所取皆无自性的角度，宣讲了

证悟缘起空性的功德。那我们如何才能到达这样的境界呢？首先要知道，在暂时的名言中各种见解都是存在的，《释迦牟尼佛广传》中就讲到提婆达多对佛陀生起了邪见；佛陀在灵鹫山转般若法轮时，须菩提尊者证悟了空性正见。但以理详细抉择之后可知，在胜义中一切法皆如虚空一样不存在。

丁二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云："佛告勇猛极勇猛菩萨摩诃萨：'知色非起见处，亦非断见处，乃至受想行识非起见处，亦非断见处。若色受想行识非起见处，亦非断见处者，是名般若波罗蜜。'"

《梵王请问经》云："深解因缘法，则无诸邪见，法皆属因缘，无自定根本。因缘法不生，因缘法不灭，若能如是解，诸佛常现前。"

《中观根本慧论·观邪见品》传讲圆满



乙三、（忆念恩德而顶礼）：

瞿昙大圣主，怜愍说正法，

悉断一切见，我今稽首礼！

大圣主瞿昙（释迦牟尼佛）为了令众生断除一切边执邪见而以怜愍之心宣说了正法，我现在毕恭毕敬地向佛陀顶礼！

月称论师的《显句论》把本颂放在第二十七品中，我们单独列为一个科判。

"瞿昙"是姓，藏文中叫"果达玛"。龙猛菩萨在这里恭敬顶礼大圣主释迦牟尼佛，因为他以悲愍众生之心而宣说了能令众生断除一切边执邪见的缘起性空正法。在世间无数智者和无数学说中间，佛陀和他的缘起空性狮吼声就像群星中的皓月一样独一无二、无与伦比。在这个世间，首先通达并宣说缘起空性法门的就是我等大师释迦牟尼佛。世间无边无际的众生以实执沉溺在极其难忍、漫长的轮回苦海中，佛陀在通达了一切万法的真相——远离四边八戏的缘起空性以后，就以大慈大悲之心为他们宣说了这一无上甘露妙法。佛陀宣说正法的目的，就是为了拯救苦海里的众生，息灭轮回的痛苦。龙猛菩萨也依靠佛陀的恩德通达了缘起空性的真理，所以在本论的开头与结尾都顶礼世尊，并且是从佛陀通达并宣说缘起空性的角

度顶礼佛陀的。

对佛陀生起信心很重要，钝根者应依靠《释迦牟尼佛广传》等法门对佛陀生起信心，利根者应依靠缘起空性法门对佛陀生起信心。有了信心，我们就应当祈祷释迦牟尼佛。祈祷的时候，可用《中论》开头和结尾的三个颂词来祈祷。也可以念《释迦佛修法仪轨》中的偈颂："大悲摄受具诤浊世刹，尔后发下五百广大愿，赞如白莲闻名不退转，恭敬顶礼本师大悲尊。"这样祈祷的功德非常大。

如果即生中我们对佛陀以及缘起性空法门生起了牢不可摧的定解，那我觉得该得的已经得到了，就是死了也没有什么遗憾。我们在轮回中转生过无数次，但从未播下缘起空性的种子，这次有机会一定要抓住。我们也应当发愿：愿我对释迦牟尼佛生起不退的信心！愿我对佛陀所传的真理生起不退的信心！愿我像释迦牟尼佛一样生生世世利益众生！

大家还应该从内心深处感谢龙猛菩萨为主的历代传承上师。如果没有他们，我们就会跟世间人没有差别。大家尤其应该感谢法王如意宝，如果法王如意宝没有传授这部法，就不会有此法的传承。大家还应再再祈祷法王，虽然上师已经圆寂了，但法王如意宝在清净的法界

中仍然会赐给有缘弟子加持。上师在世的时候，以三喜让上师欢喜非常有必要；上师不在世的时候，弟子应当尽力圆满上师的意愿，上师的意愿就是让人们通达缘起空性的真理。所以，大家一起闻思修持本论非常有意义。

圆满传讲《中观根本慧论》是我很多年来的一个愿望。依靠传承上师和护法神的加持，《中观根本慧论》终于传讲圆满了。如果不是在五明佛学院，不要说在这么长的时间讲闻这么深的论典，即使开七天的法会，人和非人的违缘也相当多。我在外面放生的时候，最多给大家讲些开示，除此以外，要正式讲经说法确实很不方便。所以我深深感到，学院能具足这么多的顺缘是多么不可思议啊！现在大家不一定有这种体会，当没有听法的机会时，可能会明白现在的日子是多么快乐！

在听受《中观根本慧论》的过程中，有些道友不仅传承圆满，而且对佛教的缘起空性还生起了殊胜定解；有些道友虽然传承没有断，但内容却没有懂。但不管怎样，在这么长的时间里听受这么甚深的论典，每一个人都克服了很多困难，有的是生活上的困难，有的是心情上的困难，有的是身体上的困难……在这样的时代中，翻译、传讲、闻思这么一部大论典是

非常难得的，所以大家应该生起欢喜心。听受中观法门的利益很大，每个人都会有一定的收获，只不过内心的收获并不像体力劳动的成果那样明显。比如扫路，路很快就干净了，谁都看得出来；而智慧的增长则无法明显感觉到。法王如意宝曾说过：闻思的功德不容易见到，如果能见到的话，有些道友几个小时就可以在山沟里造一间房子，那这么多道友日日夜夜闻思修行的功德，整个大地又岂能容纳？

甲三、（末义）：

这里的末义，也即为论著撰写圆满所作之跋。

归属大乘对法之义，阐扬胜义真如法性，开显（圣）般若波罗密多之理的《中观根本慧论》，乃为拥有不可掠夺之智慧与悲心，开演如来无上大乘之理，成就极喜地之果位，前往极乐刹土，于“极净光世界”成佛，号“智源光如来”之圣者大阿阇黎——龙树菩萨圆满撰著完毕。

奉拥有殊胜自在妙智之具德大国王赤松德赞之圣诏，印度中观大论师，堪布杂加纳嘎巴达（益西娘波），与主校比丘焦若·鲁坚赞译师共同翻译、校勘并订正。

该论共二十七品，四百四十九偈，共计一





卷半。

之后，于克什米尔慧美继鸿城（妙臂城）中心的仁亲卫寺（藏宝寺）内，克什米尔堪布——大智者哈萨玛德（夏波洛珠），与西藏译师巴擦尼玛扎（日称），于（克什米尔）国王帕巴拉（圣天国王）年间，根据与克什米尔版本相符之《显句论》，再次进行修订。

随后，于拉萨大昭寺殿内，印度堪布嘎那嘎瓦马色及国卡（金铠）与译师（巴擦尼玛扎），（依照东西方各类版本）再次进行大校。

《中观根本慧论》传讲圆满

定稿于二OO八年三月

